1

Untersuchungen

über

die römische Ehe

von

Dr. August Roßbach,
Privatdocent der Philologie an der Universität Tübingen.

Stuttgart,
Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.
1853.

Schnellpressendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

Meinem verehrten Lehrer

Herrn

Professor Theodor Bergk

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift enthält philologisch=historische Untersuchungen über die römische Ehe und möchte von diesem Gesichtspuncte aus nach Inhalt und Form beurtheilt werden. Sie geht hauptsächlich auf die Puncte ein, welche von dem Standpuncte der jetzigen Wissenschaft aus einer neuen Prüfung bedürfen; hier will sie den Stoff bereichern, das Einzelne seiner Bedeutung und seiner Stellung nach zu dem Ganzen bestimmen, die Principien, aus denen die Institute geflossen sind, darlegen und die Motive aufzeigen, von welchen die weitere Bewegung bedingt war. Die güterrechtlichen Verhältnisse während der Ehe, die Sponsalien und die Ehescheidung, haben durch Hasse, Wächter u. a. eine gründliche Bearbeitung erfahren, daher ich nur insoweit dieselben behandelt habe, als dieses für meine Untersuchungen nothwendig war.

Die Art der Untersuchung konnte nicht zweifelhaft sein. Die Fundamente der römischen Ehe stammen aus der frühesten Zeit, aus welcher uns keine directe Kunde zugekommen ist. Wo die Geschichte zuerst diese fernen Gegenden erhellt, sind

schon große Veränderungen vorgegangen. Grade die Momente, in welchen sich die ursprüngliche Bedeutung eines Institutes zeigt, sind häufig von dem Nachwuchse überwuchert oder liegen trümmerhaft versteckt. Was sich dem Forscher auf den ersten Anblick darbietet, das ist meist nur die äußere Schaale, aus welcher der Kern nicht immer sofort erkannt werden kann. Das innere Getriebe, das eigentliche Leben in diesen alten Instituten ist untergegangen und nur durch Combination aus sparsamen Notizen wiederherzustellen. Der Grundsatz, der mich leitete, war der, daß, je unvermittelter und vereinzelter eine Nachricht erscheint, sie um so mehr Aufmerksamkeit und prüfenden Fleiß verdiene. Wo es sich um die Erforschung der ältesten Zeit handelt, da kann Nichts groß und Nichts unbedeutend genannt werden, so lange es sich noch nicht in das Ganze gefügt hat und noch unvermittelt dasteht.

Ich bin überall bemüht gewesen, auf die älteste Zeit zurückzugehen, die Institute bei ihrer Wurzel zu fassen und mit dem schon Bekannten in Zusammenhang zu bringen. Hier war mir, wie ich glaube, ein reiches Feld überlassen. Die großen Forschungen auf dem Gebiete der politischen Geschichte haben diese oft unscheinbaren Institute des Privatlebens übersehen lassen, ja, man hat sie wohl hier und da gegenüber den gewaltigen Verfassungskämpfen, von welchen das historische Rom bewegt war, gering geachtet. Dennoch liegt in ihnen ein noch nicht gehobener Schatz alter Cultur und alten Lebens, der uns bei dem Mangel an zusammenhängenden und sicheren Nachrichten aus der früheren Zeit als ein theures Erbgut erscheinen muß, woraus wir jene Periode zu reconstruiren haben. Es ist eine alte Mähre, daß der Anfang der Geschichte in un-

durchdringlichem Dunkel verhüllt sei. Wohl sind uns die Namen der Dynastien nicht überliefert, alle Consistenz der Persönlichkeiten verschwimmt in der Unsicherheit der Tradition und in den Phantasiegebilden des späteren Geistes, aber was das Trefflichste war, das ist uns in der Familienverfassung, in dem Sacralrechte und den politischen Instituten erhalten. Wer hier mit Liebe und Resignation forschen kann, wer sich selbst der anscheinenden Geringfügigkeit seines Gegenstandes unterzuordnen vermag, dem wird eine Befriedigung zum Lohne, wie sie die spätere Zeit mit ihrer rastlosen Bewegung, mit ihrem Drängen und Treiben kaum größer gewähren kann. In den Instituten der Urzeit herrscht bei aller Strenge und Herbe eine schöne Harmonie und ein wohlthuender Friede, das Bewußtsein hat noch nicht mit der Vergangenheit gebrochen, die einzelnen Sphären des Lebens ruhen noch in stiller Eintracht und sind noch nicht in Conflict getreten.

Meine Forschungen haben mich in wesentlichen Puncten zu neuen Resultaten geführt. Wo ich Anklänge daran schon vorfand, habe ich mir eine Freude daraus gemacht, dieselben anzuführen. Es war ebensowohl mein Bestreben, den schon von anderen gesäeten Samen zu wecken und zu pflegen, als selber Neues zu schaffen. Wo ich von den bisherigen Ansichten abgewichen bin, mag die Eindringlichkeit, mit welcher ich mich denselben hingegeben habe, ein Beweis sein, wie sehr ich die hochverdienten Männer achte, von denen sie ausgegangen sind. Dies war namentlich bei dem Ursprunge der römischen Eheformen der Fall. Mit Niebuhrs Forschungen hatte sich die Ansicht geltend gemacht, daß sie auf die verschiedenen italischen Völker zurückzuführen seien. Seitdem hat ein neues Leben auf

dem Gebiete der italischen Völkerkunde begonnen. Die Untersuchungen von Mommsen und seinen Nachfolgern sind es vorzüglich, von denen aus die Frage nach dem Verhältnisse der italischen Völker zu einander beurtheilt werden muß. Ich erkenne es sehr wohl an, daß ich selbst hier nur eine Anwendung auf ein kleines Gebiet gemacht habe und daß ich hier nur Consequenzen aus Sätzen zog, welche, wenn auch nicht alle ausgesprochen, doch klar genug zu Tage liegen. Wenn ich über Italien hinaus ging und die übrigen den Römern verwandten Völker zu Rathe zog, so war ich hierzu durch die bisherige Ansicht selbst genöthigt, welche gerade auf die Vergleichung mit fremden Völkern hingewiesen hatte.

Tübingen, im Sommer 1853.

Dr. **August Roßbach**.

Inhalt.

Erster Abschnitt.
Die Ehe im Zusammenhange mit der römischen Familienverfassung.

Zweiter Abschnitt.

Die Formen der Manuserwerbung.

Dritter Abschnitt.

Ursprung der römischen Eheformen.

Vierter Abschnitt.

Die religiöse Weihe der Ehe.

Fünfter Abschnitt.

Das Jus Connubii.

Die römische Ehe,

insbesondere

das Matrimonium cum und sine Manu,
die einzelnen Formen der Ehe und ihr Ursprung,
die Eheschließung und das Jus Connubii.

Erster Abschnitt.

Die Ehe im Zusammenhange mit der Familienverfassung.

Die Sage der Völker redet von einer Zeit, in der noch keine Familie und noch keine Ehe bestand, einer Zeit der Wildheit und Unordnung, wo die Kinder nur die Mutter, nicht den Vater kannten. Erst als das Leben aus nomadischem Umherschweifen in die Periode des Ackerbaues überging, soll die Familie gegründet worden sein, Sitte und Zucht von da an geherrscht haben [1]. So wahr es ist, daß im Ackerbaue ein hohes sittliches Element von Anfang an enthalten war, welches bis tief in die historische Zeit hinein seinen Einfluß geäußert hat [2], so müssen doch jene Schilderungen der Urzustände als Phantasien späterer Zeit angesehen werden, in denen alle Erinnerung an den Anfang der Geschichte untergegangen ist. Die Familie ist vielmehr so alt wie die Menschheit, die Ehe als sittliches Institut wurzelt in der Urzeit. Der Begriff der Nachkommenschaft bildete von jeher das sittliche Moment in dem Verhältnisse der Geschlechter und schuf aus diesem einen Verein, in welchem Einheit und Ordnung herrschte, mit

1) So wird die Urzeit Attikas geschildert. Clearch. de paroem. ap. Athenaeum 13 p. 555, d. *Ἐν δὲ Ἀθήναις πρῶτος Κέκροψ μίαν ἑνὶ ἔζευξεν, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ κοινογαμίων ὄντων . . .οὐκ εἰδότων τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα.* Cedren. Synops. p. 82. (*Ἐριχθόνιος*) *νομοθετεῖ τὰς γυναῖκας ἔτι παρθένους οὔσας ἑνὶ ἀνδρὶ τῷ βουλομένῳ γαμεῖσθαι, καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ἕως θανάτου προσανέχειν· ἕως γὰρ αὐτοῦ ἀδιαφόρως ἔζων, πρὸς καιρὸν μιγνύμενοι καὶ αὖθις ὅτε βούλονται διαχωριζόμενοι, ὡς ἄδηλον εἶναι τίς ἂν εἴη τούτου πατὴρ, κτηνῶν τρόπον νοθευομένου τοῦ γένους τῇ ἐπιμιξίᾳ.* Syrian. schol. ad Hermog. stat. Walz Rhet. 4 p. 73.

2) Ueber das wahre Verhältniß zwischen Eheschließung und Ackerbau s. Viert. Abschn. I.

festen Instituten, welche das Vorbild für die Gentil- und Staatsverfassung wurden [3]). Die Worte, welche der römische Censor an den Bürger richtete: uxoremne liberorum quaerendorum gratia habes [4]), sprechen das innerste Wesen der Ehe nach den Begriffen des Alterthums aus. Auch das spätere Alterthum hat vor Allem dies Moment als das wesentlichste der legitimen Ehe betont; in der Blüthezeit [5]) und am Ende der Republik [6]), im früheren [7]) und im späteren Kaiserthume [8]) wird die Erzeugung von Nachkommen als der eigentliche Zweck der legitimen römischen Ehe ausgesprochen [9]). Hierdurch bestimmt sich zugleich die Stellung des Weibes. Das Weib giebt dem Manne Nachkommenschaft, darin lag dem Alterthume seine höchste Bedeutung und seine höchste Würde. Die Nachkommenschaft aber war das Theuerste, was die Familie besaß [10]), sie war der Stolz des Geschlechtes und gab Ansehen und Geltung in der Gemeinde. In den Kindern trug der Mann seine Schuld gegen die Vorfahren ab [11]), zeugte er den Göttern Anbeter [12]). Durch

---

3) S. unten S. 33.

4) Gell. 4, 3. (Carvilius) quod jurare a censoribus coactus erat, uxorem se liberum quaerendorum gratia habiturum.

5) Ennius Cresphont., Andromed. ap. Fest. s. v. quaeso: liberorum quaesendum causa. Plaut. Capt. 4, 2, 109 (822).

6) Varro ap. Macrob. satur. 1, 16.

7) Sueton. Jul. 52. Quintil. declam. 247. Valer. Max. 7, 7, 4 creandorum liberor. causa.

8) Ulpian 3, 3. Augustin. serm. 51, 13. Wir sehen aus diesen Stellen auch die rechtliche Geltung der Formel, sie erscheint auf den Tabulä nuptiales, um das Matrimonium legitimum zu bezeichnen.

9) Unrichtig ist der Zweck der legitimen römischen Ehe von Hasse Güterrecht der Ehegatten S. 3 und Eggers die Ehe mit Manus S. 3 aufgefaßt. Die spätere Definition der römischen Juristen s. unter Anm. 134.

10) Liv. 1, 9 läßt von den ersten Ehen in Rom den Romulus sagen: in societate fortunarum omnium civitatisque et quo n i h i l c a r i u s h u m a n o g e n e r e s i t, l i b e r u m f o r e.

11) Die Censoren Camillus und Postumius sagen bei Valer. Max. 2, 9, 1: Natura vobis quemadmodum nascendi ita gignendi legem scribit; parentesque vos alendo, nepotum nutriendorum debito (si quis est pudor) alligaverunt. Die Kinder setzen die sacra privata fort, deren Untergang als ein Unglück galt.

12) Jamblich. vit. Pyth. 18, 83: τὰ δὲ, τί πρακτέον, ἢ οὐ πρακτέον, τῶν ἀκουσμάτων (des Pythagoras) τοιαῦτά ἐστιν· οἷον, ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι· δεῖ γὰρ ἀντικαταλιπεῖν τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν, §. 86: Ἐπ' ἐνίων μὲν οὖν ἐπιλέγεται, διὰ τί δεῖ· οἷον, ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι ἕνεκα τοῦ καταλιπεῖν ἕτερον ἀνθ' ἑαυτοῦ θεῶν θεραπευτήν.

den ganzen indogermanischen Stamm geht die religiöse Furcht vor dem Untergange der Familie, daß die Feuer auf dem Hausheerde erlöschen, die Häuser verwaiset dastehen, die Altäre ohne Opfer bleiben würden, es geht ferner durch ihn der Glaube hin, daß die Ruhe im Tode von der Verehrung, welche den Altvorderen erwiesen wird, abhängt. Die Völker sprechen dieses fast mit denselben Worten aus. Bei den Griechen spielen die *δίκαια, νενομισμένα* eine bedeutende Rolle, daher der Kinderlose, um dem Unheile zuvorzukommen, einen Sohn adoptirte [13]). Bei den Römern galt das justa facere als heilige Pflicht; die im jährlichen Cyclus wiederkehrenden, das ganze Leben durchdringenden Manen- und Larenfeste wurden mit ängstlicher Sorgfalt beobachtet, die sacra privata sollten wie die publica nie erlöschen [14]). Eine reiche Nachkommenschaft lag auch im Interesse des Staates, weil seine Macht und Blüthe darauf beruhte, weil er mit den Familien unterging [15]). Unfruchtbarkeit der Weiber und Misgeburten wurden als ein grausenvolles Strafgericht der Götter oder als Vorbedeutung hereinbrechenden Unglücks angesehen, das man mit Sühnungen und Opferungen abzuwenden suchte.

In der Nachkommenschaft war ein fester Gegensatz der legitimen Ehe gegen jedes andere Geschlechtsverhältniß gegeben. Der Concubinat hatte niemals eine sittliche Bedeutung wie die Ehe, sondern galt als eine Verbindung aus natürlicher Zuneigung [16]). Wie weit er zurückreicht, läßt sich nicht bestimmen. So viel aber ist gewiß, daß er in der Urzeit ungleich seltener gewesen ist als später und daß er stets von der Ehe streng geschieden war.

Das Weib hat seine Bedeutung nur in der Familie als deren Fortsetzerin und als Theilnehmerin am häuslichen Gottesdienste. Eine

---

13) Ueber *τὰ δίκαια, νόμιμα, νομιζόμενα, προσήκοντα ποιεῖν* vergl. Becker Char. 2, S. 169, über den Zweck der griechischen Ehe im Allgemeinen ebdas. S. 436 ff. Müller Dorier 2, 280 ff. — Bei keinem Volke sind diese Ideen so oft und klar ausgesprochen, wie bei den Indern. Vergl. Abschnitt III.

14) Cic. leg. 2, 9. Sacra privata perpetua manento.

15) Die Censoren fordern zur Ehe auf Valer. Max. 2, 9, 1.

16) Gell. 4, 3. Pellicem autem appellatam probrosamque habitam eam, quae juncta consuetaque esset cum eo, in cujus manu mancipioque alia matrimonii causa foret, hac antiquissima lege ostenditur, quam Numae regis fuisse accepimus: pellex asam Junonis ne tagito; si taget Junoni crinibus demissis arnum feminam caidito. Fest. exc. s. v. pellices: Antiqui proprie eam pellicem nominabant, quae uxorem habenti nubebat, cui generi mulierum etiam poena constituta est a Numa Pompilio. — Catull. 61, 61 ff.

selbstberechtigte Stellung erkennt das Alterthum demselben nicht zu. Daher steht es in allen Beziehungen in Abhängigkeit von dem Manne [17]). Es hat keinen Antheil am Staate, was in der Formel nulla comitiorum communio ausgedrückt ist [18]), der Staat ist nur für die Männer, das Weib dagegen fällt lediglich der Familie anheim. Selbst noch in später Zeit sind die Beispiele nicht selten, daß Frauen, auch wenn das öffentliche Gericht über sie geurtheilt hat, der hausherrlichen Gewalt zur Bestrafung übergeben werden [19]). Aber auch in privatrechtlicher Beziehung bleibt das Weib abhängig, also daß es ohne männlichen Beistand keine Rechtsgeschäfte vornehmen kann [20]). Der Grund hiervon liegt darin, daß es nicht wehrhaft wird; denn Wehrhaftigkeit und Mündigkeit sind nach den Begriffen des ältesten Rechts eins. Durch den Tod des Vaters wird der Mann selbstständig, für das Weib hört aber auch dann die Abhängigkeit nicht auf; obwohl es sui juris wird, kommt es unter die Tutel der männlichen Agnaten [21]), die um so strenger ist, je weiter man in das Alterthum zurückgeht.

Hierdurch ist die Stellung der Ehefrau bei den Römern bestimmt. Sie ist immer eine abhängige. Die Gewalt über die Frau hat entweder das Haupt der Familie, welcher sie durch ihre Verheirathung angehört, oder das Haupt derjenigen, in welcher sie geboren ist oder

---

17) Liv. 34, 2. Majores nostri nullam, ne privatam quidem rem agere feminas sine auctore voluerunt, in manu esse parentium, fratrum, virorum. Cap. 7. Minus filiae, uxores, sorores etiam quibusdam in manu erunt? nunquam salvis suis exuitur servitus muliebris. Cic. pro Muren. 12. Mulieres omnes propter infirmitatem consilii majores in tutorum potestate esse voluerunt.

18) Gell. 5, 19. Cum feminis nulla comitiorum communio est. Valer. Max. 3, 8, 6. Quid feminae cum concione? si patrius mos servetur, nihil. Hiermit könnte zu streiten scheinen, daß die Weiber Staatspriesterthümer verwalten können, als Vestalinnen, als Flaminica und regina sacrorum. Allein gerade dieser Umstand bestätigt das oben Gesagte. Die Priesterthümer nemlich, in welchen das Weib auftritt, sind dem häuslichen Gottesdienste nachgebildet, wie weiter unten erörtert werden wird.

19) Liv. 39, 18. Valer. Max. 6, 3. 7. — Liv. ep. 48. Valer. Max. 6, 3, 8. — Suet. Tib. 35. Tac. ann. 2, 50; 13, 32.

20) Ulp. 11, 1. Tutores constituuntur... feminis autem tam impuberibus quam puberibus et propter sexus infirmitatem et propter forensium rerum ignorantiam. Gaj. 1, 144. Veteres enim voluerunt, feminas etiam si perfectae aetatis sint, propter animi levitatem in tutela esse. §. 190. 191.

21) Bis auf die Zeit des Claudius. Gaj. 1, 157.

durch Adoption Kindesrechte erlangt hat. Im ersten Falle ist sie dem Gatten oder Schwiegervater, im zweiten ihrem Vater oder Großvater unterworfen. So lange der Gewalthaber lebt, ist sie alieni juris, mit seinem Tode tritt sie unter die Tutel seiner Agnaten. Daher konnte während der Dauer der Ehe nur die Frau, über welche nicht der Gatte, sondern der Vater die Gewalt hatte, sui juris werden.

Diese zwei Abhängigkeitsverhältnisse werden von den römischen Juristen genau unterschieden. Je nachdem die Frau in dem einen oder dem andern steht, wird sie mit den Worten bezeichnet, quae viro in manum convenit oder schlechthin in manum convenit, und quam pater in potestate habet [22]). Statt des letzteren findet sich auch der negative Ausdruck sine in manum conventione gebraucht [23]), welcher insofern ein genauerer ist, als er zugleich den Fall begreift, wo die Frau nach dem Tode ihres Vaters oder Großvaters sui juris ist. In neuerer Zeit hat sich für die Ehe, wo die Frau in der Manus des Mannes steht, der Name strenge Ehe, wo dies nicht der Fall ist, der Name freie Ehe geltend gemacht.

Man hat eingewandt, daß die Verschiedenheit des Gewaltverhältnisses keine Eintheilung der Ehe begründen könne, da sowohl die Manus als die Potestas an sich nicht zur Ehe gehören, nicht zum Familienrechte wie die Ehe, sondern zu dem Rechte über Personä alieni juris gerechnet werden müsse [24]). Die Ehe bleibe durchaus dieselbe,

---

22) Paul. Coll. 4, 2, 3. Papin. Coll. 4, 7, 1.

23) Ulp. 26, 7.

24) Böcking Instit. 1, S. 173 Anm. 9: „Eine sehr verwirrende Folge der Verwechselung des Familienrechts mit dem jus quod pertinet ad personas ist die Vermengung der Begriffe manus und Ehe, wie sie sich in den schlechten Kunstausdrücken der Neueren strenge und freie Ehe kund gibt.“ So auch S. 237 Anm. 39 und 40. Eine Verwechselung von Manus und Ehe ist allerdings durchaus verwerflich, aber es ist auch verwerflich für die alte Zeit, wo nur Manusehen bestanden, von dem Begriffe Ehe auszugehen und die Manus blos als accessorisch zu betrachten, wodurch eine Zersplitterung der hausherrlichen Gewalt in eheliche Gewalt und durch die Manus erworbene Gewalt herbeigeführt wird. So lange es nur Manusehen gab, hieß die ganze Gewalt über die Frau Manus, und neben dieser fand keine andere über die Frau statt. Manus und Ehe waren unzertrennliche Begriffe, erst auf einer späteren Stufe wurden beide Begriffe selbstständig (hierüber unten). Die Scheidung von Familienrecht und dem jus hominum alieno juri subjectorum erscheint als unstatthaft. Die patria Potestas ist im evidentesten Sinne Familienrecht, obgleich sie von den römischen Juristen zu dem Jus über personae alieni juris gerechnet wird. Ebenso gehörten die Sklaven in älterer Zeit lediglich der Familie an und das Recht über sie ist eine Fundamentalbestimmung der hausherrlichen Gewalt.

einerlei ob in ihr Manus stattfinde oder nicht, das römische Recht habe eine solche Eintheilung nicht gekannt [25]). So anscheinend richtig diese Behauptung auch ist, so können wir ihr dennoch nicht beistimmen. Das geschlechtliche Verhältniß der Ehegatten zu einander, so wie die Bestimmungen über politische Gültigkeit, über Erfordernisse, Hindernisse der Ehe und Ehebruch werden allerdings durch das verschiedene Gewaltverhältniß nicht geändert, allein man kann auch nur dann von verschiedenen Arten eines Verhältnisses reden, wenn ihnen ein Gemeinschaftliches zu Grunde liegt. Wie die Ehe, je nachdem Connubium statt findet oder nicht, in Matrimonium *legitimum* oder *justum* und Matrimonium *juris gentium* eingetheilt wird, so kann auch das Gewaltverhältniß über die Ehefrau als ein Eintheilungsprincip zu Grunde gelegt und eine Ehe cum conventione und sine conventione in manum mariti unterschieden werden. Wir haben also von diesem Standpunkte aus auch gegen die moderne Terminologie nichts einzuwenden, vorausgesetzt, daß mit ihr der richtige Sinn verbunden wird. Strenge Ehe, insofern das Weib mehr an den Mann gebunden ist, freie Ehe, insofern es von ihrem Vater oder ihren Tutoren abhängt.

Daß den Römern die Eintheilung in Ehe mit Manus und ohne Manus bekannt war, kann schwerlich bezweifelt werden, jedoch ist es nothwendig, die ältere von der späteren Zeit zu unterscheiden. Bei *Cicero* heißt es [26]): genus est enim uxor, ejus duae formae, una matrum familias, earum quae in manum convenerunt, altera earum, quae tantummodo uxores habentur. Gibt es rechtlich verschiedene Arten von Ehefrauen, so muß es auch rechtlich verschiedene Arten von Ehen geben, sofern für diese aus der verschiedenen Stellung der Frau ein Eintheilungsgrund genommen werden kann. Das wirkliche Vorkommen bezeugt Quintilian [27]), wenn er sagt: quoniam duo formae sint matrimoniorum. Wie weit das Recht hiervon Gebrauch gemacht habe, ist nicht mehr zu ermitteln, da uns die älteren Quellen fehlen. Es läßt sich daher nicht einmal unterscheiden, ob der Ausdruck uxor tantummodo ein wirklich technischer gewesen, wie dies mit dem

---

25) Zimmern römische Rechtsgesch. 1. S. 510 ff. Böcking Instit. 1. S. 237 Anm. 40.

26) Cic. Top. 3.

27) Quintil. Instit. 5, 10, 62.

Worte mater familias der Fall ist, doch ist es mehr als wahrscheinlich, da Cicero an der erwähnten Stelle diese zwei Arten der Ehefrauen als Musterbeispiele für den Begriff genus und forma aufstellt, wobei es ihm natürlich darauf ankommen mußte, einen recht schlagenden und bekannten Fall zu wählen. War jene Eintheilung in der Jurisprudenz nicht gebräuchlich, so konnte sie von Cicero aus leicht begreiflichen Gründen nicht fingirt werden. Daß sie es aber gewesen ist, beweist auch der Umstand, daß die übrigen Beispiele, deren sich Cicero bei seiner Auseinandersetzung bedient, dem praktischen Rechte entlehnt sind. Und wie hätte man in einer Zeit, wo Manusehen noch häufig waren, einer solchen Eintheilung entbehren können? Nun sollte man allerdings erwarten, sie bei Gajus und Ulpian, die nicht selten von der Manus sprechen, wiederzufinden [28]). Daß dieses aber nicht der Fall ist, hat seinen hinreichenden Grund. Gajus und Ulpian sprechen nicht von der Ehe im Zusammenhange. Wie bei ihnen keine Eintheilung der Ehe in Matrimonium legitimum und juris gentium genannt wird [29]), ungeachtet doch eine solche besteht, ebenso reden sie auch nicht von den zwei Arten der legitimen Ehe; sie behandeln die Ehe überhaupt nicht als solche, sondern nur insofern an ihr Rechtsverhältnisse zur Erscheinung kommen, das Connubium und die Ehehindernisse, ebenso die Dos im Abschnitte von der Patria potestas, darauf folgend die Manus. Die Ehe gilt ihnen als factisches, an sich bestehendes Verhältniß, zu welchem das Recht erst hinzutritt. Noch weniger dürfen wir in den Digesten eine Erwähnung jener Eintheilung erwarten, da zur Zeit Justinians die Manus untergegangen war und alle darauf bezüglichen Stellen der alten Juristen nicht in die neuen Rechtsbücher aufgenommen wurden.

---

28) Schrader: Was gewinnt die römische Rechtsgeschichte durch Cajus Institutionen? Heidelb. Jahrbücher 1823. S. 9. „Für das Eherecht könnte man versucht werden, aus Cajus getrennter Behandlungsweise herzuleiten, daß nicht zwei verschiedene Arten von Ehen, sondern daß Eine Ehe, nur mit der Modifikation der oft hinzutretenden Manus stattgefunden habe. Doch ist dies den übrigen Nachrichten zufolge von der ältesten Zeit schwerlich anzunehmen."

29) Nur gelegentlich wird uns das justum matrimonium genannt (justae nuptiae, nuptiae legitimae) Ulp. 5, 1. 2. Gaj. 1, 77. Marcian. Dig. 1, 5, 5. Paul. Dig. 1, 5, 11. Dig. 23, 2, 10. Ebenso das matrimonium non legitimum Dig. 50, 1, 37 §. 2; uxor injusta Dig. 48, 5, 13 §. 1. Nie aber wird ausdrücklich von einer solchen Eintheilung gesprochen.

Schon gegen das Ende der heidnischen Kaiserzeit war von der Manus nicht mehr die Rede, aber auch die freie Ehe hatte sich in mehrfacher Hinsicht verändert. Die strenge Gewalt, welche der Vater über seine verheirathete Tochter ausübte, war beschränkt oder wenigstens gemildert, so daß die Ehe durch etwaige Eingriffe des Vaters nicht leicht gestört werden konnte. Während die Ehe im Anfange der historischen Zeit lediglich als eine Familiensache gilt, welche nur in seltenen Fällen vor das Forum der Oeffentlichkeit gebracht wird, greift der Staat schon seit Mitte der Republik in die Verhältnisse derselben ein.

Sowohl Character als Ursprung jener beiden Eheformen unterliegen noch manchen Zweifeln. In neuerer Zeit ist man darin übereingekommen, daß der Gegensatz zwischen Ehe mit Manus und Ehe ohne Manus, so wie die Arten, die Manus zu erwerben, auf die ursprüngliche Stammverschiedenheit der ältesten römischen Bevölkerung zurückzuführen seien. Unsere Untersuchungen haben ein hiervon abweichendes Resultat ergeben; wir werden zu zeigen versuchen, daß nicht der Zusammenfluß verschiedener Völkerschaften in Rom, sondern innere Entwickelung, welche mit der Familienverfassung und den staatlichen Bewegungen in Verbindung steht, jene verschiedenen Formen hervorgerufen hat.

I.

Die Manus

als Theil der hausherrlichen Gewalt.

Die Manus wird von Gajus als ein Gewaltverhältniß definirt, welches nur über Frauen stattfinden könne [30]). Ihre Stellung im Rechtssysteme beweist, daß sie nicht als ein Ausfluß der Ehe angesehen wird. Sie wird in Verbindung mit der Potestas über Kinder und Sklaven und mit dem Mancipium behandelt [31]), sie wird als eine

---

30) Gaj. 1, 108. Sed in potestate quidem et masculi et feminae esse solent; in manum autem feminae tantum conveniunt.

31) Gaj. 1, 49. Earum personarum, quae alieno juri subjectae sunt, aliae in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt. Videamus nunc de iis, quae alieno juri subjectae sint. Dann behandelt §. 51—107 die in potestate, §. 108—115 die in manu, §. 116—123 die in mancipio befindlichen. Ferner heißt es §. 124: videamus nunc, quibus modis hi, qui alieno juri subjectae sunt, eo jure liberentur, wo dieselbe Ordnung eingehalten wird, §. 125—135 die Auflösung der Potestas, §. 136—137 der Manus, §. 138—141 des Manciρiums. — In derselben Ord-

Analogie der väterlichen Gewalt angesehen, vermöge welcher die Ehefrau wie eine Haustochter unter der Gewalt ihres Mannes steht [32]. Die Bestimmungen derselben kommen in allen wesentlichen Punkten mit denen überein, welche von den übrigen Personä alieni juris gelten. Die Ehefrau in Manu steht, wenn der Vater ihres Mannes noch lebt, zunächst unter der Gewalt ihres Schwiegervaters und ist diesem neptis loco, worin offenbar enthalten ist, daß die Gewalt über sie nicht aus dem Zwecke der Ehe an sich, sondern aus der haüsherrlichen Gewalt folge. Es ist nicht genug, Gatte zu sein, um die volle Manus zu haben, der Gatte darf nicht mehr Filiusfamilias, er muß Hausherr sein [33]. Die Frau in Manu besitzt kein eigenes Vermö-

---

nung wird auch bei Ulpian die Manus behandelt: tit. 5 de his, qui in potestate sunt, woran sich schließt tit. 6—8 de dotibus, de jure donationum inter virum et uxorem, de adoptionibus, tit. 9. de his, qui in manu sunt. Darauf folgt die Auflösung der Gewaltverhältnisse tit. 10. qui in potestate mancipione sunt, quemadmodum eo jure liberentur, wo Schilling gewiß mit Recht manu einschaltet.

32) Serv. ad Georg. 1, 31: In manum conventione . . . illa in filiae locum, maritus in patris veniebat. Gaj. 1, 111. In familiam viri transibat filiaeque locum obtinebat. Gaj. 1, 114. 115 b. 136. 2, 139. 159. 3, 3. Boeth. ad Cic. Topic. 3.

33) Dies beweisen die Worte des Gell. 18, 6. Matrem autem familias appellatam esse eam solam, quae in mariti manu mancipioque aut in ejus in cujus maritus manu mancipioque esset. Dieselbe Angabe kehrt auch bei Serv. ad Aen. 11, 476 wieder. Das Vermögen einer Frau in manu geht in das Eigenthum des Mannes über; da aber der Mann, wenn er noch filius familias ist, kein Vermögen besitzen kann und Alles was er erwirbt, seinem Vater erwirbt, so folgt nothwendig, daß das Vermögen der Frau rechtlich ihrem Schwiegervater zufällt. Wie ist hiermit zu vereinigen, wenn die Juristen sagen, nurus quae in manu est filii, quem in potestate habemus Ulp. 22, 14, quae in nepotis manu matrimonii causa sit Gaj. 3, 3? Wir glauben nicht, daß man zu Gunsten dieser Stellen behaupten dürfe, der Schwiegervater habe keine Gewalt über die Frau seines Sohnes oder Enkels gehabt. Dem strikten Rechte nach gehört die Gewalt über die Frau und deren Vermögen dem Paterfamilias und nicht dem Filiusfamilias; allein dies Verhältniß mag sich im Leben gemildert haben, der Vater überließ seinem Sohne die Gewalt, konnte sie jedoch, wo er es für nöthig erachtete, auch selbst ausüben. Ob diese Gewalt des Vaters über die Ehefrau, welche der Sohn in manu hatte, auch manus genannt wurde, darüber liegt außer der angeführten Stelle des Gellius und Servius keine Nachricht vor, vielleicht bestand dafür kein bestimmter Ausdruck im Rechte. Soviel muß als feststehend gelten, daß der Sohn erst mit dem Tode des Vaters die volle und ungeschmälerte Manus über die Frau erhielt. So lange der Vater noch lebte, war der Sohn in der Ausübung der Rechte beschränkt. Die entgegengesetzten Ansichten bei Walter Rechtsgesch. 2, S. 97 Anm. 12, und Bluntschli im schweizer. Museum f. histor. Wissensch. 1. S. 263.

gen, alles was sie besaß, so wie alle ihre Ansprüche sind auf den Mann übergegangen [34]). Sie ist erwerbsunfähig und kann auf keine Weise durch eignen Willen aus dem Verhältnisse austreten.

Wenn hierdurch festgestellt ist, daß die Manus nicht als eheliche Gewalt an sich, sondern als die durch die Stellung des Hausherrn bedingte Gewalt des Mannes über die Frau anzusehen ist, so ist klar, daß sie nur im Zusammenhange mit dem ganzen Organismus der römischen Familienverfassung verstanden werden kann.

Die römische Familie steht als eine selbstständige Körperschaft unabhängig vom Staate da. Ihre Rechte sind nicht vom Staate auf sie übertragen, sondern umgekehrt sehen wir, daß der Staat mehr und mehr die Rechte des Hausherrn an sich zieht. Je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, desto unbeschränkter ist der hausherrliche Wille. Die römische Familienverfassung muß daher zu einer Zeit entstanden sein, als die Gemeinde noch nicht die Kraft hatte, alle Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens in sich zu begreifen und zu beherrschen. In dieser Zeit hatte die Gemeinde die Aufgabe, nur da einzutreten, wo die Macht der Familien und der Geschlechter nicht ausreichte, um das Ganze zu ordnen, im Innern zu erhalten und den Angriffen der Feinde gegenüber zu schützen.

Die römische Familienverfassung ist characterisirt durch das streng monarchische Prinzip, das in ihr herrscht. Der Familienvater ist nicht blos Vater seiner Kinder, nicht blos Ehemann, nicht blos Herr seiner Sklaven: er ist noch viel mehr, er ist Fürst und unbeschränkter Gebieter über alle seine Untergebenen [35]). Seine Gewalt erlischt nicht mit dem Heranwachsen seiner Söhne, mit der Geburt seiner Enkel, sondern dauert fort bis zu seinem Tode. Sie ist auch in der historischen Zeit, aus welcher uns die Nachrichten überliefert sind, noch sehr bedeutend, wenngleich sie hier schon vielfach beschränkt und durch den Einfluß des Staates herabgedrückt erscheint. Aber noch größer, noch intensiver muß sie in der vorhistorischen Zeit gewesen sein.

Die Function des römischen Hausherrn war ursprünglich eine dreifache. Er war Gewalthaber alles dessen, was zur Familie gehörte, Priester im häuslichen Gottesdienste und Bluträcher.

---

34) Cic. Top. 4. Gaj. 2, 86. 96. 98. 3, 83. 84. 163. Gaj. Dig. 7, 1, 6 §. 2. Ulp. 19, 18.

35) Daher die vom Hausherrn gebrauchten Ausdrücke: imperium Gell. 10, 23; domesticus magistratus Senec. de benef. 3, 11.

Von diesen Functionen ist zuerst die dritte untergegangen. Die Rache war in der Urzeit vorzugsweise Selbstrache, das beleidigte Geschlecht suchte durch neuen Mord die Beleidigung auszugleichen. Da aber so durch Mord immer von neuem Mord erzeugt wurde, da in der Blutrache die Geschlechter sich aufreiben mußten, wurde im Laufe der Zeit, jemehr das Bewußtsein der Gemeinde als einer Einheit stieg, auch die Blutrache, welche bisher von dem Hausherrn geübt worden war, vom Staate übernommen. Es blieb für die einzelne Familie nichts mehr als die religiöse Pflicht, den Mörder eines Verwandten zu verfolgen und vor Gericht zu bringen [36]).

Die zweite Function gründete sich darauf, daß eine jede Familie eine selbstständige religiöse Gemeinde war [37]). Jedes Haus hatte seine eigenen Sacra, seinen eignen Heerd, auf dem geopfert wurde. Alle Mitglieder des Hauses nahmen an diesem Gottesdienste Theil. Der Hausherr brachte das Opfer [38]), die Frau wachte über das Feuer und stand helfend dem Manne zur Seite, die Kinder trugen als Camillen den Korb mit dem heiligen Opferschrote [39]). Die ältesten

36) Rein, Criminalrecht der Römer S. 38 und 39. Wahrscheinlich ist auch der Widder, welcher den Agnaten des Ermordeten gegeben wurde, Ueberrest der Blutrache, wobei es freilich fraglich erscheinen kann, ob er den Mörder vertritt oder das Wehrgeld. Serv. ad Eclog. 4, 43. ad Georg. 3, 387. Fest. s. v. subici und subigere. Cic. Top. 17.

37) Cic. pro dom. 41. Quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus uniuscujusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic dii penates; hic sacra religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit.

38) Cato R. R. 143. Scito dominum pro tota familia rem divinam facere.

39) Die Stellung der Flaminica, der Camilli und Camillä haben ihr Vorbild in den Privatsacra. Der Camillus ist aus dem häuslichen Gottesdienste in den öffentlichen übergegangen. Vergl. unten bei den Hochzeitsgebräuchen über den Camillus. Ein Privatopfer beschreibt Ovid Fast, 2, 643.

Ara fit, huc ignem curto fert rustica testu
sumptum de tepidis ipsa colona focis;
ligna senex minuit, concisaque construit alte,
et solida ramos figere pugnat humo,
tum sicco primas irritat cortice flammas.
stat puer et manibus lata canistra tenet.
Inde ubi ter fruges medios immisit in ignes,
porrigit incisos filia parva favos.

Hier erscheint der Knabe in derselben Function wie der Camillus des Flamen, er hält das canistrum mit der mola salsa. Auf den Dienst der Knaben und Mädchen beim häuslichen Cult muß auch das Fragment des Varro de vit. pop. Rom.

Elemente des häuslichen Cultes waren die Anbetung der Götter und die Verehrung der Todten. Namentlich führte der Ackerbau einen Cyclus von Festen herbei, die bald von der Familie allein, bald in Verbindung mit andern begangen wurden. Auch hier war der Hausherr selbstständig und unumschränkt; er konnte die Priester zwar um Rath fragen und diese konnten ihn belehren 40), aber eingreifen in die Privatsacra konnten sie nicht 41). Obgleich dieser häusliche Gottesdienst noch in der historischen Zeit besteht, so hat er doch schon viel an Bedeutung verloren und wird zuletzt zur leeren Ceremonie.

Dagegen hat die erste Function des Hausherrn als des Gewalthabers über das, was zur Familie gehörte, noch bis in die Kaiserzeit hinein ihre hohe Wichtigkeit behauptet. Alles, was dem Hausherrn unterworfen war, Lebendiges wie Unlebendiges, wurde mit dem Namen Familia zusammengefaßt 42) und stand unter seiner unbedingten Botmäßigkeit. Selbst der erwachsene Sohn, welcher die höch-

---

bei Nonius s. v. puerae bezogen werden: Sic in privatis domibus pueri liberi et puerae ministrabant.

40) Cic. de legib. 2, 8 §. 20. Quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus.

41) Nur wo es sich um Verbrechen, wie den Incest handelte, um die Erhaltung der Familie wie bei der Arrogation, um Uebertragung und Errichtung von Privatsacra, um die Verletzung des Trauerjahrs treten die Pontifices als handelnd auf. Im Uebrigen ist der Hausherr ebenso selbstständig in Beziehung auf seine Sacra, wie in Ausübung der väterlichen Gewalt und der Manus. Ueber die Anwesenheit der Priester bei der Confarreatio s. Absch. II, 2. Der häusliche Gottesdienst ist nicht von den Priestern eingerichtet, nicht von diesen dem Hausherrn übertragen; er war früher als der öffentliche, wie die hausherrliche Gewalt früher als die königliche; öffentlicher und häuslicher Gottesdienst traten jedoch frühzeitig in Wechselwirkung. In der historischen Zeit neigte sich das Uebergewicht auf die Seite der Staatspriester, und um so mehr mußte dies hervortreten, je mehr der Privatcultus erlosch und die Familie vom Staate abhängig wurde.

42) Das Wort familia bezeichnet alles zum Hause gehörige, Lebendiges und Unlebendiges, Sachen und Personen. Es fragt sich, wie hiermit die Etymologie übereinstimmt. Die Ableitung des Wortes familia von dem griechischen ὁμιλία (Göttling röm. Staatsverfass. S. 74. Anm. 1.) widerspricht den Lautgesetzen, da der spiritus asper nie einem lateinischen f gegenübersteht, sondern gewöhnlich einem s, woraus derselbe überhaupt hervorgegangen ist. Das dem griechischen ὁμιλία zu Grunde liegende Wort findet sich vielmehr im lateinischen simul, similis wieder. — Die Ableitung von dem oskischen famel (Fest. s. h. v. Becker Gallus 2, S. 1, 2. Aufl.) ist keine Ableitung zu nennen, sondern nur eine Zurückführung auf ein einfacheres Wort, welches auch im Lateinischen erhalten ist. An eine Herübernahme aus dem Oskischen ist nicht zu denken, vielmehr ist das Wort den drei vornehmsten italischen Dialek-

sten Würden im Staate bekleidet hatte, mußte sich dem Willen des Paterfamilias fügen [43]). Widerstreben oder gar Vergehungen wurden von dem Hausherrn geahndet, Verbrechen selbst mit dem Tode bestraft [44]). Der Hausherr konnte sogar bei Verbrechen, welche nicht die Familie, sondern den Staat betrafen, den bürgerlichen Gerichten zuvorkommen. So geißelte und tödtete Cassius seinen Sohn Spurius

ten gemeinschaftlich: lateinisch famulus, famul (Lucret. 3, 1035 ed. Lachmann. Ennius ap. Non. s. h. v.), familia; oskisch famel, famelo (tab. Bant. 22.); umbrisch fameria (tab. Iguv. 2, 6). — Das vermittelnde Glied, woraus die Grundbedeutung dieser Wörter zu erkennen ist, wird durch das oskische fâmat dargeboten. Dasselbe heißt „wohnt", und findet sich auf zwei pompejanischen Inschriften, (Mommsen, unteritalische Dial. S. 185.), der Infinitiv würde oskisch famaum, lateinisch famare lauten. Dieses Verbum setzt ein Substantiv famus oder famum ebenso voraus, wie das griechische οἰκεῖν ein οἶκος. Erhalten ist dasselbe im Sanskrit dhâman, Haus, wo nur die Endung eine andere ist; das anlautende dh ist ebenso wie das griechische ϑ auf italischem Sprachgebiete in f übergegangen. So ϑήρ fera, ϑερμός formus, ϑύρα foris, ἐρυϑρός rufus Sanskrit rudhira, ϑαλερός und ϑαλλός felix (vergl. felix und infelix arbor), inferus Skr. adharas, firmus Skr. dharmas, ϑυμός fumus Skr. dhumas. Die Wurzel von famulus, familia, dhâman ist dhâ setzen stellen, griechisch τίϑημι. Die prosodische Verschiedenheit des Wurzelvokals in dem latein. fâmilia und dem oskischen fâmat ist zu vergleichen dem Wechsel von η und ε in ϑέμα und ϑῆμα. Die griechischen Formen, welche dem lateinischen familia am nächsten kommen, sind ϑεμέλιον, ϑεμείλιον, ϑεμέλιοι, denen die Primitiva ϑέμα ϑῆμα u. s. w. zu Grunde liegen. Jenes untergegangene famus hieß das Gesetzte, Gestellte, das Haus, die Wohnstätte; von da aus gingen die Ableitungen famare, ein Haus haben, wohnen, famulus, famula Hausgenosse, und endlich das abstrakte familia, die Hausangehörigkeit, Hausgenossenschaft, das im Hause Befindliche hervor. Ebenso hat sich aus dem griech. οἶκος ein οἰκεῖν, οἰκέτης und οἰκέτις, οἰκετία und οἰκετεία gebildet. Von familia stammt familiaris, zunächst ein zu der Hausgenossenschaft Gehöriger. Die ursprüngliche mit unserer Etymologie im Zusammenhange stehende Bedeutung hat Fest. exc. s. h. v. aufbehalten: familiaris Romanus, privatus Romanus und s. v. familia. Famulus wurde in älterer Zeit jeder zum Hause Gehörige genannt, Freie und Sklaven Fest. l. l., später blieb dies Wort nur für die Letzteren. So stimmt Etymologie und Bedeutung zusammen, und wir sind nicht genöthigt, den Begriff familia von einer Anzahl Sklaven ausgehen zu lassen, wobei sich nicht einsehen läßt, wie auch Freie mit eingeschlossen werden konnten. Familia bezeichnet die Hausangehörigkeit in ihrer weitesten Bedeutung, den Familienverband in der allgemeinsten Beziehung. Hieraus erhellt, wie unter familia alles dem Hausherrn Unterworfene verstanden wurde, sowohl das Ganze als auch das Einzelne.

43) Dion. 2, 27.

44) Gell. 5, 19. Utique ei vitae necisque in eo potestas siet, uti patri endo filio est. Cic. pro dom. 29 §. 77. Pap. Coll. 4, 8. Quum patri lex regia dederit in filium vitae necisque potestatem. Paul. Dig. 28, 2, 11. Dio Cass. 37, 36. συχνοὶ γὰρ . . . οὐχ ὅτι ὕπατοι, ἀλλὰ καὶ ἰδιῶται, παῖδας σφῶν ἀπέκτειναν.

Cassius, weil er in dem Verdachte stand, nach der Herrschaft gestrebt zu haben [45]). So verstieß T. Manlius Torquatus seinen Sohn Silanus, weil er sich hatte bestechen lassen [46]), so tödtete A. Fulvius seinen Sohn, der schon Senator war, weil er zur Parthei des Catilina gehörte [47]), Fabius Censorinus seinen Sohn Fabius Buteo wegen Diebstahls [48]). Die Gerichtsbarkeit über das Weib fiel fast lediglich dem Manne und den Cognaten zu [49]). Wie Leben und Tod der Seinigen, so hatte der Hausherr auch allein das Gut seiner Familie in seiner Hand. Nur er hatte Eigenthum, nur er konnte für sich erwerben; alle seine Untergebenen erwarben nur für ihn [50]). Diese dritte Function des Hausherrn über die ihm Unterworfenen wird mit dem Rechte über Homines alieni juris bezeichnet [51]). Sie heißt je nach den Individuen, worauf sie sich bezieht, Potestas, Manus und Mancipium, Namen, welche wie die Verhältnisse, die sie bezeichnen, in der historischen Zeit im Allgemeinen scharf auseinander gehalten werden. Die Potestas findet über Kinder und Sklaven statt, das Mancipium über Freie, welche durch Norä datio oder aus andern Gründen der Gewalt eines Hausherrn unterworfen sind, die Manus über die Ehefrau. Um die Manus ihrer Natur und ihrem Wesen nach zu erkennen, müssen wir sie mit den übrigen Gewaltverhältnissen über Homines alieni juris vergleichen.

I. Entstehung des Gewaltverhältnisses.

Die väterliche Gewalt entsteht durch Zeugung und Adoption [52]), die Sklaverei durch Kriegsgefangenschaft, Kauf und Geburt [53]), das

45) Valer. Max. 5, 8, 2. Liv. 2, 41. Dion. 8, 79. Plin. 34, 4.
46) ibid. 5, 8, 3. Cic. de finib. 1, 7.
47) Valer. Max. 5, 8, 5. Sall. Catil. 39. Dio Cass. 37, 36.
48) Oros. 4, 13.
49) Die zu einem Gericht über die Frau herbeigezogenen Personen sind in den Stellen mit folgenden Ausdrücken bezeichnet: συγγενεῖς (Dion. 2, 25), cognati (Liv. epit. 48. Val. Max. 6, 3, 7. Liv. 39. 18: cognatis aut in quorum manu essent), propinqui (Valer. Max. 6, 3, 8. Tac. ann. 13, 32. Sueton. Tib. 35. Tac. ann. 2, 50), amici (Valer. Max. 2, 9, 2. Gell. 17, 21), necessarii (Valer. Max. 6, 1, 1), sui (Plin. 14, 13. Tertull. apol. 6.).
50) S. unter Dauer des Verhältnisses.
51) Gaj. 1, 49.
52) Gaj. 1, 55. Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos justis nuptiis procreavimus. §. 97. Non solum autem naturales liberi . . . in potestate nostra sunt, verum etiam hi, quos adoptamus.
53) Dion. 4, 24.

Mancipium durch Verkauf (Mancipation) [54]), die Manus endlich durch Coemtio, Confarreatio und Usus [55]). Als Princip ist hier festzustellen: wo die Gewalt nicht auf dem Wege der Zeugung oder Geburt herbeigeführt wird, da entsteht sie im Allgemeinen durch dieselben Formen, durch welche Eigenthum erworben wird, Mancipatio, in jure Cessio und Usus. Mancipation findet statt bei Adoption, Erwerbung von Sklaven, Mancipio dati und Coemtio; in jure Cessio ist der Schlußakt der Adoption [56]) und findet auch bei Sklaven statt; Usus beschränkt sich auf die Sklaven und auf die Ehefrau. Die Confarreatio und die Arrogatio stehen zwar mit dem Eigenthum durchaus in keiner Verbindung, allein sie haben darin etwas Gemeinschaftliches, daß hier die Gewalt auf dem Wege einer Erklärung vor Zeugen entsteht, bei der Arrogatio durch eine Erklärung vor dem Volke [57]), bei der Confarreatio vor zehn Zeugen durch ein feierliches Opfer und certa et solemnia verba. Nun ist zwar ferner auch die Mancipation bei der Coemtion nicht völlig identisch mit der bei den Res mancipi, wie wir unten zeigen werden, aber wer wird auch die völlige Identität der väterlichen Gewalt, der Manus und der Sklaverei behaupten wollen? Die Mancipation bei der Coemtio ist immer eine Mancipation, wenn auch nach den Zwecken der Ehe modificirt. Wir werden daher behaupten müssen, daß die Manus auch in der Entstehung trotz aller Verschiedenheit auf denselben Principien beruhe wie die patria Potestas und die Servitus, und daß sie sich hierdurch als einen integrirenden Bestandtheil der hausherrlichen Gewalt kund gebe.

II. Dauer des Gewaltverhältnisses.

Die Rechte, welche der Hausvater während der Dauer des Gewaltverhältnisses ausübt, beruhen ursprünglich auf einem und demselben Principe und stehen sich ungleich näher als die Formen, wodurch die Gewalt herbeigeführt wird.

1. Sämmtliche Personä alieni juris, Frau, Kinder, Sklaven, Mancipio dati sind vermögenslos und erwerbsunfähig [58]).

54) Gaj. 1, 116 ff.

55) ibid. 1, 110.

56) Die in jure Cessio bei der Adoption Gell. 5, 19. Adoptantur, cum a parente, in cujus potestate sunt, tertia mancipatione in jure ceduntur, atque ab eo qui adoptat apud eum, apud quem legis actio est, vindicantur.

57) Gell. ib. Gaj. 1, 99. Ulp. 8, 3. Cic. pro dom. 29 §. 77.

58) Gaj. 2, 96. In summa sciendum est, his qui in potestate, manu mancipiove sunt, nihil in jure cedi posse, cum enim istarum personarum nihil suum esse

Zwar bestehen auch hier Unterschiede, allein diese kommen streng genommen erst dann in Betracht, wenn das Verhältniß aufgelöst ist. Die Frau hat ihrem Manne Vermögen zugebracht, Sklaven und Kinder dagegen haben solches niemals besessen [59]), die Rechte der Frau auf ihr Vermögen wachen daher bei einer Scheidung wieder auf. Sodann stehen Kinder und Ehefrau den Sklaven und Mancipio dati darin gegenüber, daß die ersteren succediren können, letztere nicht [60]); allein auch dieser Unterschied kommt erst mit dem Tode des Hausvaters in Betracht und wirkt nur mildernd, nicht umgestaltend auf das Recht ein. Unwesentlich ist es, wenn Söhne und Sklaven ein Peculium zu haben pflegen, Frauen in Manu aber und soviel wir wissen auch die Mancipio dati nicht. Diese Verschiedenheiten mögen nach und nach im Leben allerdings um so bedeutendere Unterschiede herbeigeführt haben, je größer die Kluft zwischen den einzelnen Klassen der Homines alieni juris wurde, je mehr die alte Einheit der Familie zerfiel. Allein so lange das Gewaltverhältniß dauerte, kamen sie nicht zum Vorscheine und hatten nur in so weit rechtliche Gültigkeit, als der Hausherr dieselbe ihnen zugestand, sie sind nur durch die verschiedenen Ausgangspunkte und Functionen der Familienglieder bedingt. Es waltet hier ein und dasselbe Princip, nur daß dieses nach der Bestimmung und Stellung des Individuums im Familienkreise modificirt ist.

2. Größer ist der Unterschied in dem Jus vitä necisque, welches dem Hausherrn über seine Untergebenen zusteht. Allein auch hier ergibt sich die Einheit, die jedoch durch die verschiedene Beziehung der Individuen zum Hausherrn und zum Staate mehrfach gegliedert und beschränkt ist. Die Sklaven stehen in keinem verwandtschaftlichen

---

possit. Gaj. 1, 86. 3, 163. Gaj. Dig. 7, 1, 6 §. 2. Ulp. 19, 18 Adquiritur autem nobis etiam per eas personas, quas in potestate, manu, mancipiove habemus ... Item si heredes instituti sint legatumve eis sit, et hereditatem jussu nostro adeuntes nobis adquirunt et legatum ad nos pertinet.

59) Mit Ausnahme derer, welche durch Arrogation an Kindesstatt angenommen sind, und die daher auch im Rechte mit der Frau in manu zusammengestellt werden. Gaj. 3, 83. Cum paterfamilias se in adoptionem dedit mulierque in manum convenit, omnes eorum res, incorporales et corporales, quaeque eis debitae sunt, patri adoptivo coemtionatorive adquiruntur. Gaj. 4, 38. Wie wenig jedoch dieser Umstand einen Unterschied begründen kann, ist ersichtlich und bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Arrogirte wurden ebenso behandelt, wie die vermittelst Mancipation und in jure Cessio Adoptirten.

60) Gaj. 1, 123.

Verhältnisse zu dem Herrn, kein natürliches Band umschlingt sie und ihn, und bis in späte Zeit nimmt sie kein Gesetz des Staates in Schutz. Daher hat der Hausherr unbeschränkte Willkühr, sie bis zum Tode zu strafen [61]), nur der Censor kann mit seiner arbiträren Note einschreiten [62]).

Das Kind ist vom Hausherrn oder dessen Sohne erzeugt, daher hier aus Gründen der natürlichen Liebe das Jus vitä necisque seltener in Anwendung kommt. Das Kind hat Ingenuitätsrechte, ist der Nachfolger seines Vaters, daher bei größeren Verbrechen auf den Tod bisweilen in Uebereinstimmung mit einem Hausgericht erkannt wird. Aber der Hausherr ist nicht gezwungen, ein solches zu berufen [63]).

Die Frau steht noch freier da. Sie ist von einer andern Familie ausgegangen, mit der sie in dem lebendigen Zusammenhange der Cognation verbleibt. Die Bande des Blutes lassen die natürliche Familie auch noch später an ihren Schicksalen Theil nehmen. Hierdurch wird die Strenge der hausherrlichen Gewalt gebrochen und beschränkt. Die Herzuziehung eines Cognatengerichts wird, wenn auch nicht juristisch nothwendig, doch vor der öffentlichen Stimme, deren Organ die Censur ist, unerläßlich [64]).

---

61) Gaj. 1, 52 Apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus, dominis in servos vitae necisque potestatem esse.

62) Dion. 20, 3. Auch der Senat konnte die Grausamkeit des Herrn bestrafen, namentlich wenn die öffentlichen Interessen darunter litten. Dion. 7, 73. Plut. Cor. 25.

63) S. Anm. 64 S. 20.

64) Zur Rechtfertigung des hier gegen die gewöhnliche Annahme (vgl. Klenze, über Cognaten und Affinen, Zeitschr. für gesch. Rechtsw. B. 6. S. 21—32) gemachten Unterschiedes möge folgendes dienen. Das Hausgericht — wir sagen mit Absicht nicht Cognatengericht — war kein streng juristisches Institut, welches im Civilrecht eine Stelle gehabt hätte, sondern es war eine Beschränkung der hausherrlichen Gewalt, die sich nach und nach im Volke gebildet hatte. Wenn sein Ursprung auf Romulus zurückgeführt wird, ja wenn Romulus dasselbe durch einen gesetzgeberischen Akt eingesetzt haben soll (Dion. 2, 25), so ist dies die mangelhafte, historische Anschauung der spätern Zeit, welche meinte, daß die Familienverfassung auf dem Wege der Reflexion und des individuellen Willens entstanden sei. Die Zurückführung auf Romulus besagt nichts Anderes, als daß der Ursprung des Hausgerichtes in die älteste Zeit fällt. Vgl. Geib Gesch. d. röm. Criminalproc. S. 86. — Wir haben das Hausgericht über die Frau von dem über die Kinder zu unterscheiden. Bei einem größern Vergehen der Frau, wo möglicherweise auf den Tod erkannt werden konnte, war die Zuziehung des Hausgerichts durch die allgemeine Sitte geboten. Jedoch wurde die Unterlassung nicht von den bürgerlichen Gerichten bestraft. So wurde L. Antonius, der seine Frau nullo amicorum in consilium adhibito verstoßen

3. Der Hausherr hat das Recht, seine Untergebenen zu verkaufen. Dieses Recht muß einst unbeschränkt bestanden haben, wie aus den Verboten hervorgeht. Auch hier versteht es sich von selbst, daß es nicht gleichmäßig über die verschiedenen Arten der Homines alieni juris ausgeübt werden kann, da Kinder, Frauen, Sklaven sich niemals völlig gleich gestanden haben. Aber auch hier ist die Verschiedenheit keine principielle, sondern nur eine sekundäre Modification der Einheit, welche durch die nähere oder minder nahe Beziehung des Individuums zum Hausherrn hervorgerufen ist. Da der Verkauf der

---

hatte, von den Censoren M. Valerius Maximus und C. Junius Bubulcus Brutus aus dem Senat entfernt (Valer. Max. 2, 9, 2), aber nicht vor die bürgerlichen Gerichte gefordert. Die Erzählung von Egnatius Mecenius, welcher seine Frau wegen Weintrinkens ungestraft getödtet hatte, ist sagenhaft (Serv. ad Aen. 1, 737. Plin. 14, 13. Tertull. apol. 6). Die einen Schriftsteller scheinen allerdings sagen zu wollen, daß eine gerichtliche Verhandlung vor dem Könige stattgefunden habe, in welcher Egnatius freigesprochen sei; Valer. Max. 6, 3, 9 dagegen sagt ausdrücklich non accusatore tantum, sed etiam reprehensore caruit. Wir haben es hier mit der historischen Einkleidung einer Sage zu thun, welche den Zweck hat, das dem Gatten zustehende Recht zu motiviren, die Frau, im Falle sie Wein getrunken hatte, zu tödten. Ebenso redet Cato bei Gell. 10, 23 nicht von einem Hausgericht: si quid perverse tetreque factum est a muliere, multatur, si vinum bibit, si cum alio viro probri quid fecit, condemnatur. Namentlich in der ältern Zeit war die Sitte ebenso stark als das Recht; ein Institut, auch wenn es nicht vom Civilrechte adoptirt war, hatte seine Garantie in der öffentlichen Stimme und in der den Uebertreter treffenden Verachtung, welche ihren Ausdruck in der arbiträren Strafe der Censoren fand. Dion. 20, 3. — Bei Verbrechen der Kinder war die Hinzuziehung des Hausgerichts von dem Willen des Vaters abhängig (s. Geib, Gesch. des röm. Criminalproc. S. 92), ja die Berichte lassen den Vater hier viel häufiger allein als in Gemeinschaft mit Freunden und Verwandten handeln. Doch ist ersichtlich, wie die spätere Zeit auch bei den Kindern das Hausgericht gerne sah, ohne es zu verlangen. Valer. Max. 5, 8, 2; 5, 9, 1. Seneca clem. 1, 14 u. 15. Quint. declam. 356; 8, 4. Valer. Max. 5, 8, 3. Ohne Gericht urtheilt der Vater in den drei letztgenannten Stellen und in einer großen Anzahl anderer. Dem Rechte nach hatte der Vater das unbeschränkte jus vitae necisque über seine Kinder, wie aus Gell. 5, 19, Cic. pro dom. 29 §. 77, Papin. Coll. 4, 8, Paul. Dig. 28, 2, 11 erhellt. Q. Fabius Maximus wurde zwar von Cn. Pompejus angeklagt und vom Gerichte bestraft, allein dieser hatte von seinem Rechte einen unwürdigen Gebrauch gemacht, indem er seinen Sohn ohne Untersuchung und hinterlistiger Weise durch zwei Sklaven hatte tödten lassen. Oros. 5, 16. Valer. Max. 6, 1, 5. Hier wurde nicht das Tödten an sich, sondern weil es auf unrechte Weise geschehen war, bestraft. Ebenso ist Marcian. Dig. 48, 9, 5 zu beurtheilen. Die Ausdrücke des Orosius parricida und parricidium (Oros. 3, 9. 5, 16) sind aus dem Bewußtsein der spätern Zeit, wo dem Vater schon das Tödtungsrecht genommen war, hervorgegangen.

Freien Knechtschaft herbeiführt, hierdurch aber die Ingenuitätsrechte aufgehoben werden, so griff hier der Staat am frühesten ein und beschränkte die hausherrliche Gewalt. Jedoch auch zugegeben, daß dieser Unterschied im Verkaufsrechte nicht auf einer Beschränkung durch den Staat, sondern auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der Homines alieni juris beruhe, so ist doch hiermit keineswegs gesagt, daß verschiedene Principien in dem Rechte des Verkaufs herrschen, sondern es kommt hier nur ein und dasselbe Princip in verschiedener Weise zur Geltung.

Die Frau ist von ihrem Vater dem Manne zur Ehe gegeben, die Heiligkeit der Ehe aber wird entweiht durch den Verkauf. Deßwegen wurde dieser frühzeitig mit Sacratio capitis geahndet [65]) und nur die Uebergabe ins Mancipium gestattet [66]).

Die Söhne sind als Freie geboren, haben ein Anrecht auf den Staat, darum nahm sie dieser durch das Verbot des mehr als dreimaligen Verkaufes in Schutz [67]). Ebenso wurde dem Hausherrn frühzeitig das Recht entzogen, den verheiratheten Sohn zu verkaufen [68]).

Die Sklaven stehen außerhalb des lebendigen Zusammenhanges mit der Familie und der Gemeinde. Der Verkauf blieb also unbeschränkt [69]).

4. Die Personä alieni juris haben wegen Beleidigung von Seiten des Hausherrn **keinen Recurs an den Staat** [70]). Von Frau, Kindern und Sklaven gilt dies ohne Unterschied. Die Injuriarum actio,

---

65) Plut. Rom. 22: *τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς.* S. jedoch Anm. 450.

66) Gaj. 1, 118.

67) Dion. 2, 27. Ulp. 10, 1. Gaj. 1, 132. 4, 79.

68) Dion ib. Schon Dionys sieht hierin eine Beschränkung: *ἐὰν πατὴρ υἱῷ συγχωρήσῃ γυναῖκα ἀγαγέσθαι, κοινωνὸν ἐσομένην ἱερῶν τε καὶ χρημάτων κατὰ τοὺς νόμους, μηκέτι τὴν ἐξουσίαν εἶναι τῷ πατρὶ πωλεῖν τὸν υἱόν. ὅπερ οὐκ ἂν ἔγραψεν εἰ μὴ κατὰ τοὺς προτέρους νόμους ἅπαντας ἐξῆν τῷ πατρὶ πωλεῖν τοὺς υἱούς.* Plut. Num. 17.

69) Erst später trat Beschränkung ein; vgl. darüber unten.

70) Dion. 2, 25: *ὁ δὲ Ῥωμύλος οὔτε ἀνδρὶ κατὰ γυναικὸς ἐγκλήματα δούς,.. οὔτε γαμετῇ κατ᾽ ἀνδρὸς αἰτιωμένῃ κάκωσιν, ἢ ἄδικον ἀπόλειψιν, οὔτε περὶ προικὸς ἀποδόσεως ἢ κομιδῆς νόμους θείς, οὔτε ἄλλο τῶν παραπλησίων.* Ulp. Dig. 47, 10, 7 §. 3. sed et si quis ex liberis, qui non sunt in potestate, cum parente velit experiri, non temere injuriarum actio danda est, nisi atrocitas suaserit; certe his, qui sunt in potestate, prorsus nec competit, etiamsi atrox fuerit. Dion. 2, 26 sub fin.

welche dem Mancipio datus zusteht [71]), scheint eine Beschränkung, die vom Staate der hausherrlichen Gewalt auferlegt worden ist. Es war natürlich, daß sich der Staat des Freien annahm, welcher nicht zur Familie seines Gewalthabers gehörte und sich meist nur zeitweilig im Mancipium befand, nach der Manumission aber seine Ingenuitätsrechte wieder erhielt.

III. Auflösung des Gewaltverhältnisses.

Das gemeinsame Princip ist: keine Persona alieni juris kann durch eigne Macht aus dem Gewaltverhältnisse austreten. Die Auflösung derselben kann nur vom Hausherrn ausgehen. Wir müssen hier unterscheiden die Auflösung des Verhältnisses, welche den Uebertritt in die Gewalt eines Anderen herbeiführt, und die Auflösung, welche die Freilassung bewirken soll.

Die Manus erlischt durch Remancipation [72]) und Diffarreatio [73]); die Gewalt über Sklaven durch alle Formen, wodurch Res mancipi veräußert werden, Mancipation, in jure Cessio und Usus; die patria Potestas durch Mancipium [74]). Das Einheitliche besteht darin, daß die Auflösung der Gewalt durch die Formen geschieht, durch welche das Eigenthum auf einen Anderen übertragen wird. Die Diffarreatio ist zwar der Manus eigenthümlich, allein sie hat keine andere Wirkung als die Remancipation, ebenso wie die Wirkungen der Confarreatio und Coemtio gleich sind [75]).

Die Formen der Freilassung sind mit den eben erwähnten identisch, sie unterscheiden sich nur dadurch, daß die Individuen mehr oder minder leicht aus der Gewalt des Hausherrn entlassen werden können, die Söhne erst nach dreimaligem Verkaufe in das Mancipium, Tochter und Enkel nach einmaligem. Daher der Freilassung jener eine drei-

---

71) Gaj. 1, 141 In summa admonendi sumus, adversus eos, quos in mancipio habemus, nihil nobis contumeliose facere licere, alioquin actione tenebimur.

72) Fest. s. v. remancipatam.

73) Fest. s. v. diffarreatio.

74) Gaj. 1, 132. Ulp. 10, 1.

75) Ein Unterschied der civilrechtlichen Wirkung zwischen den drei Arten der Manuserwerbung ist nicht vorhanden, und auch nicht durch die leisesten Spuren überliefert. Wenn die confarreirte Ehe zu Priesterthümern berechtigt, so liegt dies jenseits der Grenzen des Civilrechts und hat darin seinen Grund, daß die Confarreatio den Patriciern eigenthümlich ist, und daß sie nach den Bestimmungen des jus sacrum für die Priesterthümer erfordert wird. Hieraus einen weitern Schluß auf Verschiedenheit der Wirkungen machen zu wollen, ist nicht erlaubt.

malige Mancipation, der der Töchter und Enkel eine einmalige vorausgehen muß [76]). Die Frau tritt durch ein einmaliges Mancipium aus der Manus des Mannes aus [77]), aus dem Mancipium wird sie durch Vindication freigelassen wie die Tochter. Die Manumissio per Censum ist den Sklaven und Mancipio dati eigenthümlich, da sie während des Gewaltverhältnisses keine Ingenuitätsrechte haben und deshalb bei ihrer Freilassung in die Bürgerlisten eingetragen werden müssen.

Vorstehende Vergleichung der Manus mit der Potestas und dem Mancipium beweist, daß in allen drei Gewaltverhältnissen dasselbe Princip herrscht, aber dies Princip ist organisch gegliedert und modificirt durch die verschiedene Stellung, welche die Individuen in der Familie und im Staate einnehmen. In einigen Fällen ist die ursprüngliche Einheit durch den Einfluß des Staates zersplittert worden, welcher im Laufe der Zeit in die absolute Gewalt des Hausherrn eingriff und die Staatsangehörigen in seinen Schutz nahm. Die Ingenuitätsrechte, welche die Freien besitzen, haben frühzeitig Minderung der hausherrlichen Gewalt zur Folge gehabt, aber einen durchgreifenden Gegensatz zwischen dem Rechte über Kinder und Frau und dem Rechte über Sklaven haben sie wenigstens in älterer Zeit nicht hervorrufen können. Als unwesentlich muß es hierbei erscheinen, daß nur die Söhne, nicht aber die Töchter und Frau am Staate Theil nehmen können, und daß die Weiber überhaupt nach dem Tode ihres Gewalthabers unter Tutel stehen.

Noch mehr trat diese Einheit in älterer Zeit hervor. Hier war noch nicht jene weite Kluft in Lebensart und Sitte zwischen den verschiedenen Klassen der Familienglieder wie später. Alle lebten unter Einem Dache, an Einem Heerde und standen sich in Beziehung auf Cultur und Bildung sehr nahe. Dies mußte mächtig namentlich auf die Stellung der Sklaven einwirken. Die römische Jurisprudenz hat den Grundsatz aufgestellt, daß die Sklaven eine Sache seien. Eine consequente Durchführung dieses Princips war aber nicht möglich und mußte zu Widersprüchen führen. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß in der Zeit der Republik und späterhin der Zustand der Sklaverei

---

76) Ulp. 10, 1. Gaj. 1, 132. 4, 79.

77) Dies beweist die manus fiduciae causa, wo Eine Remancipation hinreicht, um die Mancipation erlöschen zu lassen.

dem Eigenthum sehr ähnlich sah, allein in alter Zeit war er ein durchaus anderer [78]). Dies ältere Verhältniß liegt zwar im Dunkel der Vorzeit verborgen und ist frühzeitig untergegangen, aber reicht noch in einzelnen Trümmern weit in die historische Zeit hinein. Die Zurückgezogenheit der Familie in sich, die einfachen Verhältnisse ließen den Sklaven sich als Mitglied der Familie fühlen. Wenn er seinen Pflichten nachkam, nahm er an dem Schutze und an den Wohlthaten, welche der Hausherr seinen Angehörigen angedeihen ließ, Theil. So sagt Seneca [79]): ne illud quidem videtis, quam omnem invidiam majores nostri dominis, omnem contumeliam servis detraxerint; dominum patrem familias appellaverunt, servos quod etiam in mimis adhuc durat, familiares. Die Zahl der Sklaven war noch nicht groß. Mancher hoch angesehene Familienvater hatte nur Einen oder wenige, mancher gar keinen [80]). Sie baueten mit dem Herrn gemeinschaftlich den Acker und besorgten die häuslichen Geschäfte. Sie besaßen Ehre und Achtung, es bedurfte nur selten der grausamen Züchtigungen, die uns später so oft begegnen, sie erweckten Vertrauen und genossen Vertrauen [81]). Sie hießen wie die Kinder pueri und puellae, aßen

---

78) In dem Familienstaate der Urzeit bestand nicht der Gegensatz des Eigenthums an Sachen und der Gewalt über Personen. Beide Rechte lagen noch in ungetrennter Einheit zusammen. Daraus erklärt sich, wie für Personen, freie wie unfreie, dieselben Formen der Erwerbung in Anwendung kamen wie bei Sachen. Es ist daher unrichtig, zu meinen, daß die Gewalt über Personen von dem Eigenthum ausgehe, oder daß das Sachenrecht auf das Personenrecht angewendet worden sei.

79) Senec. ep. 5, 6. (ed. Fickert). Die Stelle wiederholt bei Macrob. Sat. 1, 11.

80) Valer. Max. 4, 4, 6. 11; 4, 3, 11. 12. Appul. Apol. pg. 430 (ed. Oudendorp) Itane tandem ne haec quidem legere patroni tui? M. Antonium consularem solos octo servos domi habuisse? Carbonem vero illum, qui rebus potitus est, uno minus? At enim M'. Curio tot adoreis longe inclito, quippe qui ter triumphum una porta egerit, ei igitur M'. Curio duos solos in castris calones fuisse? . . . M. autem Cato . . . ipse in oratione sua scriptum reliquit, cum in Hispaniam consul proficisceretur, tres servos solos ex urbe duxisse.

81) Plut. Coriol. 24: *καὶ γὰρ ἐχρῶντο πολλῇ πρὸς τοὺς οἰκέτας ἐπιεικείᾳ τότε, δι' αὐτουργίαν, καὶ τὸ κοινωνεῖν διαίτης, ἡμερώτερον ἔχοντες πρὸς αὐτοὺς καὶ συνηθέστερον. ἦν δὲ μεγάλη κόλασις οἰκέτου πλημμελήσαντος, εἰ ξύλον ἁμάξης, ᾧ τὸν ῥυμὸν ὑπερείδουσιν, ἀράμενος, διεξέλθοι παρὰ τὴν γειτνίασιν. ὁ γὰρ τοῦτο παθὼν καὶ ὀφθεὶς παρὰ τῶν συνοίκων καὶ γειτόνων, οὐκέτι πίστιν εἶχεν. ἐκαλεῖτο δὲ φουρκίφερ. ὃ γὰρ οἱ Ἕλληνες ὑποστάτην καὶ στήριγμα, τοῦτο Ῥωμαῖοι φοῦρκαν ὀνομάζουσιν.*

mit ihrem Herrn an demselben Heerde[82]) und hatten ein Peculium wie die Söhne[83]). Vor allem aber gehörten sie auch zu der religiösen Genossenschaft des Hauses und feierten mit den Freien die Feste. Der Sklave konnte für seinen Herrn Opfer verrichten[84]). So wird in der Ambarvalformel bei Cato ein Sklave mit der Lustration des Ackers beauftragt[85]), die Villica versah auf dem Landgute des Herrn denselben religiösen Dienst, wie die Materfamilias im Hause; sie hatte an den Kalenden, Nonen und Iden den Hausheerd zu reinigen, ihn mit Blumen und Kränzen zu schmücken und den Laren ein Opfer zu bringen[86]). Ebenso feierten die Sklaven vorzugsweise die Compitalien, an welchen sie den Laren opferten[87]), die Sklavinnen die Nonä caprotinä[88]); sie hatten die Diana zur Schutzgöttin, in deren Tempel sie fliehen konnten und deren Fest von ihnen den Namen servorum dies trug[89]). Ja sie wurden sogar nach alter Sitte an den Saturnalien von ihren Herren bedient[90]). Ihre Grabstätte galt wie die eines römischen Bürgers als locus religiosus[91]). Obgleich zwischen ihnen keine legitime Ehe statt fand, so konnten sie doch mit nahen Verwandten Incest begehen und wurden dann nach den Bestimmungen des Jus gentium bestraft[92]). Man kann nicht einwenden, daß die Theilnahme der Sklaven an der häuslichen Gemeinschaft nicht als ein Recht, sondern als ein Zugeständniß erschien, welches der Herr zu jeder Zeit zurückziehen konnte; denn es stand ebenso dem Haus-

---

82) S. Becker Gallus 2, S. 118.

83) Varro R. R. 1, 17. Plaut. Asin. 2, 4, 91 (478). Virg. Eclog. 1, 33. Senec. ep. 80. Dion. 4, 24. Dig. 15, 1 de peculio.

84) Cato R. R. 5. Rem divinam nisi compitalibus in compito aut in foco ne faciat. ib. 83 Votum pro bubus . . . eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat.

85) ib. 141.

86) ib. 143. Kalendis, Idibus, Nonis festus dies quum erit, coronam in focum indat; per eosdemque dies lari familiari pro copia supplicet.

87) Dion. 4, 14. Cato R. R. 5. 57.

88) Macrob. 1, 11. Plut. Cam. 33. Rom. 29.

89) Plut. Quaest. Rom. 100. Fest. s. v. servorum dies.

90) Senec. ep. 5, 6. Instituerunt majores diem festum, non quo solo cum servis domini vescerentur, sed quo utique honores illis in domo gerere, jus dicere permiserunt et domum pusillam rempublicam esse judicarunt. Macrob. 1, 7. 10. 11.

91) Ulp. Dig. 11, 7, 2 pr. Locum in quo servus sepultus est religiosum esse, Aristo ait.

92) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 2. 3.

herrn frei, seine Kinder von derselben auszuschließen, sie auf das Land zu relegiren, sie wie Sklaven arbeiten zu lassen und zu verstoßen [93]. So lange die verschiedenen Klassen der Familienmitglieder noch zusammenlebten, kam der Unterschied, welcher zwischen ihnen bestand, noch nicht in auffallender Weise zur Erscheinung. Der Hausherr und seine Söhne, wenn sie im Staate hohe Würden bekleidet hatten, kehrten zurück zu ihrem Erbgute und lebten wieder in häuslicher Stille und Einfachheit dem Ackerbau. Als aber der Staat mächtig wurde und sich die Freien fast nur mit seinen Angelegenheiten beschäftigten, als man den Sklaven die häuslichen und ländlichen Arbeiten überließ, welche einst der Herr mit ihnen zusammen verrichtet hatte, als die Zahl der Sklaven, die der einzelne Bürger besaß, immer größer wurde, da mußte auch das alte Verhältniß sich auflösen. Dazu kam, daß sich der Staat der Freien annahm und sie gegen etwaige Willkühr des Hausherrn schützte, während der Rechtszustand der Sklaven noch in alter Weise fortdauerte. Die Scheu vor den Göttern wich, der alte Glaube hielt nicht mehr die Familie zusammen, und so wurde die Gewalt über die Sklaven in der Hand des Herrn ein Werkzeug tyrannischer Willkühr und Grausamkeit, während man es unterließ, gegen die Kinder mit aller Strenge zu verfahren und man die Frau nur selten mehr in Manus hatte.

Wir müssen noch weiter gehen. Die Ausdrücke manus, potestas, mancipium sind ursprünglich nicht so scharf geschieden worden, wie dies in der historischen Zeit der Fall war [94]. Hieraus ist zu schließen, daß die Verhältnisse, die sie bezeichnen, in alter Zeit ungleich mehr Aehnlichkeit hatten, als späterhin. Die beiden Wörter, womit das Gewaltverhältniß über alle Klassen der Familienmitglieder bezeichnet wurde, sind manus und potestas. Jenes ist sinnlich concret und plastisch, wie das alte Recht überhaupt, dieses abstract. Die Hand ist das Mittel, womit der Hausherr schützt und vertheidigt, womit er die Waffe führt, womit er erwirbt; daher wird auch das Gewaltverhältniß, welches er aus-

93) Dion. 2, 26. *ὁ δὲ τῶν Ῥωμαίων νομοθέτης ἅπασαν, ὡς εἰπεῖν, ἔδωκεν ἐξουσίαν πατρὶ καθ' υἱοῦ, καὶ παρὰ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον, ἐάν τε εἴργειν, ἐάν τε μαστιγοῦν, ἐάν τε δέσμιον ἐπὶ τῶν κατ' ἀγρὸν ἔργων κατέχειν, ἐάν τε ἀποκτιννύναι προαιρῆται, κἂν τὰ πολιτικὰ πράττων ὁ παῖς ἤδη τυγχάνῃ, κἂν ἐν ἀρχαῖς ταῖς μεγίσταις ἐξεταζόμενος, κἂν διὰ τὴν εἰς τὰ κοινὰ φιλοτιμίαν ἐπαινούμενος.*

94) Dirksen Beiträge S. 285 meint umgekehrt, daß erst in der spätern Zeit die Ausdrücke Manus, Mancipium und Potestas abusiv für einander gesetzt seien.

übt, Manus genannt. Manus wurde in der alten Zeit nicht blos von dem Gewaltverhältnisse über die Frau, sondern über alle Personä alieni juris und sogar vom Eigenthume gesagt. Ebenso auch Potestas. Es hat eine Zeit gegeben, wo kein Unterschied zwischen Manus und Potestas statt fand; erst nach und nach hat sich ein solcher gebildet; wahrscheinlich ging er von den Juristen aus, im Volke wenigstens fand er nie feste Geltung. Es hat hier derselbe Proceß gewaltet, der auch sonst in der Sprache an vielen Beispielen wahrzunehmen ist, daß nämlich Wörter gleicher Bedeutung, welche einst synonym waren und den allgemeinen Begriff bezeichneten, unter die einzelnen Arten dieses Begriffes sich vertheilten und in dieser Beschränkung fixirt wurden. Von manus ist manceps abgeleitet, von manceps stammt mancipium und mancipare. Das Wort mancipium bedeutet 1) die Rechtshandlung, wodurch das Gewaltverhältniß erworben wird [95], 2) das Abhängigkeitsverhältniß, welches durch jene Handlung herbeigeführt wird, 3) die abhängige Person. In diesen Bedeutungen erstreckt es sich auch noch spät auf alle Personä alieni juris. Die Frau in Manu, der Sklav und der Mancipio datus wird durch mancipium erworben, denn der Ausdruck mancipatio ist erst in der Kaiserzeit gebräuchlich. Der Zustand eines Mancipio datus heißt mancipium, der Sklave wird vorzugsweise mancipium genannt. Wir haben demnach anzunehmen, daß der Ausdruck mancipium in alter Zeit für jede Persona alieni juris gebraucht wurde. Als aber im Verlaufe der Entwicklung die Unterschiede zwischen den verschiedenen Klassen der Familienmitglieder mehr und mehr hervortraten, mußte es auch nothwendig werden, sie durch verschiedene Benennungen aus einander zu halten, und so entstand die Terminologie, die uns vorliegt. Der Sklave, weil er im ursprünglichen Rechtszustande stehen blieb, behielt auch den Namen mancipium; der Zustand des Mancipio datus erschien nur als eine Analogie der Sklaverei, und daher wurde nicht mehr er selbst, sondern nur das Gewaltverhältniß über ihn mancipium genannt. Der allgemeine Ausdruck manus blieb lediglich für die Frau bestehen, allein daß er einst einen weiteren Umfang gehabt hat, beweist die sicherlich uralte Benennung mehrerer Rechtsverhältnisse: mancipium, mancipare, manumissio. Wie hätte manumissio von den Sklaven gesagt werden können, wenn nicht die Sklaven in manu

95) Fest. s. v. nuncupata. Quum nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita jus esto. Cic. de off. 3, 16. Varro L. L. 5, 163. 6, 74. Plin. 33, 3, 13.

gewesen wären? In dem Ausdrucke potestas ist ebenfalls die Einheit der alten Zeit erkennbar. Er ward für Sklaven und Kinder zugleich gebraucht, ja bis in die Kaiserzeit hinein ist noch keine bestimmte Bezeichnung der Gewalt des Hausherrn über den Sklaven vorhanden; denn servitus bezeichnet nur den Zustand, in welchem sich das Individuum befindet, nicht aber die Gewalt, welche über dasselbe ausgeübt wird.

Wenn wir nun bei den Schriftstellern die Wörter manus, mancipium und potestas für einander gesetzt finden [96], so sind wir be-

---

96) Wir geben hier eine Uebersicht der Stellen, in welchen potestas und manus von allen Arten der Personä alieni juris, vom Eigenthum und selbst von der Tutel und Curatel gesagt ist.

a. Kinder.

1. potestas der eigentliche Ausdruck.

2. manus: Liv. 34, 2: majores nostri . . . feminas voluerunt in manu esse parentum. Liv. 34, 7 filiae in manu. Gell. 18, 6 in ejus in cujus maritus manu mancipioque esset. Serv. ad Aen. 11, 476. Justin. Cod. 7, 40, 1 §. 2 Postquam manu paterna vel ejus in cujus potestate erant constituti, fuerint liberati. Instit. 1, 12, 6 filios suos vel filias vel nepotes vel neptes ac deinceps sua manu dimitterent. Theophil. ad h. l. Plin. ep. 8, 9 (ed. Titze) filiam ejus instituerat heredem, si esset manu patris emissa. Tac. ann. 15, 19 statim emitterent manu, quos adoptaverant.

b. Sklaven.

1. potestas der gewöhnliche Ausdruck, vergl. besonders Ulp. Dig. 24, 1, 3 §. 2. Verbum potestatis non solum ad liberos trahimus, verum etiam ad servos. Gaj. 1, 52 in potestate itaque sunt servi dominorum.

2. manus: Ulp. Dig. 1, 1, 4 Quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est. Daher der Ausdruck manu mittitur oder manu emittitur von der Freilassung des Sklaven.

c. Ehefrau.

1. potestas: Tac. ann. 4, 16 flaminica dialis sacrorum causa in potestate viri Serv. ad Aen. 4, 103 coemtione facta mulier in potestatem viri cedit.

2. manus der eigentliche Ausdruck.

d. Mündel und Schutzbefohlene.

1. potestas: Cic. pro Muren. 12 in tutorum potestate. Auct. ad Her. 1, 13. lex est, si furiosus escit, agnatorum gentiliumque in eo pecuniaque ejus potestas esto. Instit. 1. 13, 1. Est autem tutela, ut Servius definivit, vis ac potestas in capite libero ad tuendum eum, qui propter aetatem se defendere nequit, jure civili data ac permissa. Ulp. Dig. 27, 10, 1 desinunt esse in potestate curatorum.

2. manus: Liv. 34, 2 feminas . . . in manu . . . fratrum. Liv. 34, 7 sorores in manu.

e. Vermögen.

1. potestas: Cato ap. Gell. 17, 6. pecuniam recipit, quam in viri potestatem non committit. Paul. Dig. 41, 3, 4 §. 6 Quod autem dicit lex Atinia, ut res furtiva

rechtigt zu schließen, daß nicht Unkenntniß des Rechts dies veranlaßt habe, da in der Benennung der Rechtsinstitute selbst die Spuren der weiteren Bedeutung nach klar zu Tage liegen. Zwar finden sich jene Stellen vorzugsweise bei nicht juristischen Schriftstellern, allein dies muß uns gerade der Beweis sein, daß im Volke diese Ausdrücke niemals streng geschieden waren. Die Institute der Manus, Potestas und des Mancipiums wurzeln im Volksleben und sind erst später in die Hände der Juristen übergegangen. Wäre daher von Anfang an die uns vorliegende Terminologie die gebräuchliche gewesen, so würde eine Verwechslung nicht haben statt finden können [97]). Wie wäre es einem Römer in den Sinn gekommen, von der Frau zu sagen, daß sie in manu mancipioque mariti sei [98]), wenn dies nicht alterthümlicher Ausdruck gewesen wäre. Gerade die doppelte Bezeichnung erinnert uns daran, daß wir es hier mit dem alten Rechte zu thun haben, welches in epischer Breite und Genauigkeit zu sprechen liebt [99]).

Es könnte scheinen, als hätten wir die Einheit der hausherrlichen Rechte mit allzustarkem Accente betont. Leiten doch die alten römischen Juristen selbst die verschiedenen Gewaltverhältnisse nicht mehr aus Einer Quelle her, zersplittern sie doch jene Einheit, indem sie die Rechte über die Sklaven aus dem Eigenthum hervorgehen lassen und das Mancipium und die Manus nur als eine Analogie der Knechtschaft und der väterlichen Gewalt ansehen [100]). Diese Auffassung ist nur

---

non usu capiatur, nisi in potestatem ejus, cui subrepta est, revertatur. ib. §. 12 Labeo ibid. fr. 49. Neratius ib. fr. 41. Paul. Dig. 50, 16, 215.

2. manus: Plaut. mercat. 2, 3, 117 (444).

97) Ebenso urtheilt Hugo Rechtsgesch. 1. S. 133 (2. Aufl.): „es ist höchst wahrscheinlich, daß wohl noch bis in den dritten Zeitraum die Ausdrücke (Potestas, Manus und Mancipium) nicht genau unterschieden waren.“

98) Gell noct. att. 4, 3. in cujus manu mancipioque alia matrimonii causa foret. Gell. 18, 6. Serv. ad Aen. 11, 476. Gellius hat in beiden Stellen offenbar ältere Autoren vor sich.

99) Ueber die concrete und episch breite Form der alten Rechtssprache s. Grimm, von der Poesie im Recht, Zeitschr. f. gesch. Rechtsw. 2, S. 25 ff. deutsch. Rechtsalterth. S. 13 ff.

100) Diese Ansicht haben die alten Juristen nur bei Gelegenheit einzelner Fälle, nie aber in dogmatischer Weise ausgesprochen. Letzteres haben erst die modernen Juristen gethan und zwar so, daß sie der Manus als Princip die Analogie der väterlichen Gewalt, der Sklaverei das Eigenthum zu Grunde legten, obgleich Männer wie Savigny darauf hinwiesen, daß das Recht über die Sklaven nicht blos aus dem Eigenthum fließe, sondern unmittelbar mit der Gewalt des Haus-

für die spätere Zeit richtig. In der späteren Zeit bestanden als Grundverhältnisse nur noch die väterliche Gewalt und die Sklaverei, das Mancipium begann frühzeitig zu erlöschen und die Manus wurde durch die freie Ehe nach und nach verdrängt, so daß die Frau nicht mehr unter dem Einen Willen ihres Mannes stand, sondern von der Gewalt ihres Vaters abhing. Will man aber die hausherrliche Gewalt richtig auffassen, so muß man auf die ältere Zeit zurückgehen. Hier war die Manus nichts anderes, als die hausherrliche Gewalt auf die Frau angewandt; sie stand als ein selbstständiges Gewaltverhältniß neben den anderen da. Keine der Gewalten war von der anderen geborgt oder übertragen, alle waren aus derselben Quelle geflossen, jede nur Eine Seite des Einen in allen wiederkehrenden Principes, das sich je nach den Individuen, in denen es zur Erscheinung kam, immer anders gestalten und gliedern mußte. Keine kann von der anderen abgerissen werden, ohne das Ganze der Familienverfassung zu beeinträchtigen und den Einen Willen, welcher in der Familie

---

herrn über die ihm Untergebenen zusammenhänge. Savigny System 1, S. 358. — Es erscheint uns auch unzuläßig, in der hausherrlichen Gewalt über die verschiedenen Klassen der Personä alieni juris als letztes Princip das Eigenthum sehen zu wollen. Der römische Familienstaat beruht auf ungleich idealeren Grundlagen, nämlich auf der Grundlage solidarischer Einheit, wie sie sonst nur im ausgebildeten Staate statt findet. Alle bestehen nur durch den einen Hausherrn und für den einen Hausherrn, in ihm und durch ihn allein haben sie ihr Recht. Wenn bei dem Uebergange eines Individuums in die Gewalt eines dritten dieselben Formen der Veräußerung gebraucht werden, wie bei dem Eigenthum, so kann hieraus nicht abgeleitet werden, daß das Individuum dem Eigenthum gleich gesetzt worden sei, sondern daß alles unter der Potestas des Einen Hausherrn Stehende gleichmäßig seiner Gewalt unterworfen ist und daß die Unterschiede des Persönlichen und Unpersönlichen noch unreflectirt in ihrer Einheit schlummerten. — Die Ausdrücke filiae loco, neptis loco, proneptis loco sind erst von den Juristen gebildet zu der Zeit, als die Einheit des römischen Familienstaates mehr und mehr verdunkelt zu werden begann. Ebendahin ist auch zu rechnen, wenn die Frau in manu in Beziehung auf ihre Kinder consanguinea oder soror genannt wird. Ulp. Coll. 16, 6. Gaj. 3, 14. Wir glauben nach dem oben Gesagten auch von der Ansicht Savignys abgehen zu müssen, welcher das Wesen der Manus folgendermaßen bestimmt, System 1, S. 357: „Sie beruht auf einer künstlichen Verschmelzung der beiden Hauptzweige der natürlichen Familie, der Ehe mit der väterlichen Gewalt.“ Wir müssen statt dessen sagen, der Ehe mit der hausherrlichen Gewalt, von welcher letzteren die patria Potestas wie die Manus nur einzelne, sich coordinirt stehende Erscheinungen sind. Außerdem kann bei einem so alten Institute, wie die Manus ist, nicht von etwas künstlichem, nicht von einer Analogie oder Uebertragung die Rede sein.

waltet, zu zerstören. Hier herrscht nur Ein Wille, nur Eine untheilbare Gewalt. Wie im modernen Staate Alle vor dem Gesetze gleich sind, so im Familienleben der ältesten Zeit Alle vor dem Hausherrn.

Wir können vom geschichtlichen Standpunkte aus nicht damit übereinstimmen, wenn man den gemeinsamen Charakter der Personä alieni juris in die Erwerbsunfähigkeit setzt [1]). Zwar war gegen Ende der Republik die hausherrliche Gewalt vorzugsweise nur noch in Vermögenssachen von auffallender Bedeutung; hier bestand sie noch in gleicher Weise über alle Familienglieder. Allein es sind auch noch damals Elemente genug übrig geblieben, woraus ersichtlich ist, daß sie sich über alle Verhältnisse des Individuums erstreckten. Angesehene Männer wurden von den Vätern in ihrer politischen Wirksamkeit gehemmt und bestraft, und kein Consul, kein Volkstribun, nicht einmal das Volk selbst hatte das Recht oder wagte es einzuschreiten, Kinder wurden von ihren Vätern wegen Vergehen getödtet [2]). Die Frau in Manu konnte nach wie vor nicht eigenwillig aus der Ehe austreten [2a]). Ein Familienglied war in politischer wie in häuslicher Beziehung an den Willen des Hausherrn gebunden und hing nur von diesem ab. Wenn dies aber noch in historischer Zeit der Fall war, so mußte die Abhängigkeit zur Zeit des Königthums und im Anfange der Republik noch bei weitem strenger gewesen sein.

So erscheint uns die Manus in jeder Beziehung als ein Theil der hausherrlichen Gewalt, nur in sofern von Potestas und Mancipium verschieden, als das Object der Gewalt die Frau in ihrer natürlichen Stellung ist. Die Manus ist aber nicht allein Gewaltverhältniß, sondern auch Schutzverhältniß, namentlich in der älteren Zeit. Der Schutz beruhete in der Urzeit, wo die Manus entstanden ist, auf der starken Einheit und inneren Geschlossenheit der Familie. Das Weib konnte die Waffe nicht führen, sich nicht vertheidigen und im Staate sich nicht selbst vertreten. Daher stand es lebenslänglich unter

---

101) Am bestimmtesten ist dieser Grundsatz von Zimmern ausgesprochen, Rechtsgeschichte 1, S. 440: „Der Begriff des sui und alieni juris esse besteht ausschließlich auf der einen Seite in der nothwendigen Vermögenslosigkeit derer, die nicht in eignem Rechte stehen, und so auf der andern Seite in dem Rechte dessen, der das jus hat, durch das Medium derselben selbst zu erwerben. Diese sind insofern rechtlos, also auch abhängig, als es die juristische Unfähigkeit, eignes Vermögen zu haben, mit sich bringt." Vergl. auch S. 512.

102) Dion. 2, 26. vergl. S. 15. 102 a) siehe unten.

dem Schutz eines männlichen Individuums. Mit dem Austritt aus der natürlichen Familie verlor die Frau das Anrecht auf den Schutz ihres Vaters und ihrer Agnaten[3]) und erhielt dasselbe in der Familie ihres Mannes, der sie in allen Stücken angehörte. Gewalt und Schutz hielten sich das Gleichgewicht, sie standen in demselben Verhältnisse wie im Staate, der in ungleich häufigeren Fällen dem Individuum Schutz gewährt, als er von dem ihm zustehenden Jus vitä necisque Gebrauch macht. So lange der Gatte lebte, hatte er das Recht und die Pflicht des Schutzes über seine Frau, mit seinem Tode fiel dieses an seine Agnaten und hieß dann nicht mehr Manus, sondern Tutel. Die Tutel aber über die Frau, welche in Manu gestanden hatte, war ursprünglich die Fortleitung des Schutzes, welchen sie unter ihrem Ehemanne genossen hatte. In beiden, sowohl in der Manus als in der Tutel, ist der Grundsatz ausgesprochen, daß die Frau, nachdem sie aus der Familie ihres Vaters ausgetreten ist, an allen Rechten und Wohlthaten der Agnaten ihres Mannes Theil nimmt.

Das Wesen der Manus weist auf ihren Ursprung hin. Da sie nichts anderes ist, als die hausherrliche Gewalt auf die Frau angewendet, so muß sie mit der hausherrlichen Gewalt selbst entstanden sein. Sie bildet in Verbindung mit der patria Potestas das ursprüngliche Fundamentalrecht der Familie überhaupt. Jahrhunderte lang mag die Familienverfassung bestanden haben, ehe es Sklaven und Mancipio dati gab. Die römische Tradition rechnete die Manus zu den ältesten Instituten. Dionysius erzählt, sie sei von Romulus zugleich mit der väterlichen Gewalt gegründet worden[4]). Die römische Familienverfassung ist aber nicht das Werk eines Individuums, nicht das Resultat gesetzgeberischen Willens, sondern ohne menschliche Zuthat, ohne Reflexion aus dem natürlichen Verhältnisse der Familienmitglieder zu einander hervorgegangen. Kinder und Weib bedürfen des Schutzes, die Söhne bleiben, auch wenn sie erwachsen sind, im väterlichen Hause; was war also natürlicher, als daß der Vater über sie gebot? Wenn die Manus auf Romulus zurückgeführt wird, so heißt dieses nichts anderes, als daß sie so alt ist, wie der römische Staat selber. Wir werden so scheinbar ins Unbestimmte hinausge-

---

103) Dion. 2, 25. *οὗτος ὁ νόμος τάς τε γυναῖκας ἠνάγκασε τὰς γαμετὰς οἷα μηδεμίαν ἐχούσας ἑτέραν ἀποστροφὴν, πρὸς ἕνα τὸν τοῦ γεγαμηκότος ζῆν τρόπον.*

104) Dion. ib.

worfen, ins Dunkel der Vorzeit zurückgelenkt, wohin uns keine directen Nachrichten mehr geleiten. Nur aus dem Gefüge der Thatsachen, aus der inneren Chronologie der Verhältnisse ist ein Schluß erlaubt. Hier bietet sich als nächster Anhaltspunkt der Umstand dar, daß die römische Familienverfassung früher als die älteste römische Gemeindeverfassung entstanden sein muß. Der älteste Staat ist das Abbild der Familie, nicht aber umgekehrt die Familie das Abbild des Staates. Dies machen verschiedene Thatsachen wahrscheinlich. Der Hausheerd des Staates, der Vestatempel, ist ein Abbild des Familienheerdes; die Vestalinnen verrichten dieselben Geschäfte für den Staat, welche die Hausmutter mit den Töchtern für die einzelne Familie verrichtet [5]). Das ewige Feuer, welches auf dem Altare der Vesta brennt, brannte einst ebenso auf jedem Hausheerde [6]). Der Flamen und die Flaminica sind für die Staatssacra dasselbe, was für die Familiensacra der Pater- und die Materfamilias sind. Die Camilli und Camillä sind die Kinder, welche bei den häuslichen Opfern dem Vater und der Mutter dienend zur Seite stehen [7]). Die Analogie geht aber noch weiter. Der Tempel ist seiner ursprünglichen Anlage und Bauart nach nichts anderes als das gewöhnliche Wohnhaus [8]); die älteste Cultusstätte

---

105) Den Beweis für die hier ausgesprochenen Sätze kann nur eine genaue und ausführliche Darstellung des Cultus und der Priesterinnen der Vesta geben, welche die Grenzen dieser Schrift überschreitet. Ich behalte mir dieselbe für eine andere Gelegenheit vor.

106) Arnob. adv. gent. 2, 67 in penetralibus . . . perpetuos fovetis focos, sacras facitis mensas salinorum apposītu et simulacris deorum. Der häusliche Cult des Feuers ist das Prius, der staatliche Cult das Posterius. Jener ging jedoch zuerst unter, während sich dieser bis in die späteste Zeit hinein erhielt.

107) S. Anm. 39.

108) Die gegenwärtig geltende Ansicht, daß der Tempel aus der Umhüllung und schützenden Ueberdachung des Götterbildes hervorgegangen sei (Müller, Archäologie S. 387), findet schon deshalb auf die römischen Verhältnisse keine Anwendung, weil die übereinstimmenden Nachrichten der alten Schriftsteller dahin gehen, daß die römischen — und wir dürfen wohl sagen die italischen — Völkerschaften früher Tempel, als Götterbilder hatten. Plut. Num. 8. *οὐδ' ἦν παρ' αὐτοῖς οὔτε γραπτὸν οὔτε πλαστὸν εἶδος θεοῦ πρότερον, ἀλλ' ἐν ἑκατὸν ἑβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς μὲν οἰκοδομούμενοι καὶ καλιάδας ἱερὰς ἱστῶντες, ἄγαλμα δ' οὐδὲν ἔμμορφον ποιούμενοι διετέλουν.* Zonar. 7, 5. *οὐδ' ἦν παρ' αὐτοῖς οὔτε γραπτὸν οὔτε πλαστὸν εἶδος θεοῦ, ἐν ἑκατὸν δὲ πρὸς ἑβδομήκοντα ἔτεσι ναῶν αὐτοῖς ἀνεγειρομένων οὐδὲν ἔμμορφον ἐποίουν ἀφίδρυμα.* August. de civ. d. 4, 31 (Varro) dicit, antiquos Romanos plus annis centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse.

war das Haus und der Heerd in ihm. Als die Gemeinde das Bedürfniß hatte, sich als Ganzes zu consolidiren, da konnte man sich von der Idee der Familie, in der man fast nur allein gelebt hatte, nicht losringen, die Gemeinde wurde selbst wieder als eine große Familie angesehen, welche ihre Sacra und ihren religiösen Dienst haben mußte. Man erbauete den Göttern, deren Schutze man sich anvertrauete, Häuser und ordnete den Cult nach dem Vorbilde des häuslichen Gottesdienstes an. Der Tempel heißt daher wie das Haus aedes d. h. Feuerstätte [9]). Die Benennung des Altars, ara und mensa [10]), ist gleichfalls dem Hause entlehnt. Ara, in ältester Form asa, bedeutet den Heerd, insofern er der Platz war, um welchen die Familie sich zu versammeln und niederzulassen pflegte [11]). Die Vergleichung des römischen Tempels in seiner ältesten Form mit dem Hause würde auch die Identität der wesentlichsten Bestandtheile beider erkennen lassen, atrium, alae, vestibulum, lumen, favissae. Auch die unumschränkte Gewalt des Hausherrn ist nur durch die Annahme begreiflich, daß sie zu einer Zeit entstanden ist, wo der Staat noch nicht soweit ausgebildet war, um alle Verhältnisse des Lebens überwachen zu können. Die Familienhäupter und die größeren Gruppen der Geschlechter standen noch für sich selbstständig da und traten nur dann zu einer Einheit zusammen, erkannten nur dann ein Oberhaupt über sich an, wenn die Noth von außen her dieses gebot. In allen übrigen Angelegenheiten blieben sie für sich bestehen. Wenn nun aber

---

Der Cultus der Götter, soweit er im Opfer besteht, ist in der Familie entsprungen und erst von dieser auf den Staat übertragen. Auch die Altäre in den Hainen und unter freiem Himmel sind Nachbildungen der häuslichen Heerde. Das Opfer steht in nächster Beziehung zu der menschlichen Mahlzeit, jede Mahlzeit war ursprünglich zugleich ein Opfer, die Götter erhielten von jedem Mahle der Menschen ihren Antheil. Hieraus ging die Sitte der Opferschmäuse hervor. Erst auf einer spätern Stufe haben Mahlzeit und Opfer sich getrennt, wurde ein Opfer auch ohne Mahlzeit dargebracht und das gewöhnliche Mahl von dem Opfermahle unterschieden.

109) von der in *αἴθω*, aestus liegenden Wurzel *αιθ*. Die ursprünglichere Vokalform ist noch in der älteren Latinität erhalten, so aide in den Scipioneninschriften u. s. w.

110) Fest. exc. Mensae in aedibus sacris ararum vicem obtinebant.

111) Die Form asa noch auf den zwölf Tafeln Gell. 4, 3, ebenso im Umbrischen (vergl. Aufrecht und Kirchhoff Umbr. Sprachdenkm. 2, S. 402) von der Wurzel âs sitzen. Vergl. Pott etymol. Forschungen 1, S. 277; wir können ihm aber nicht darin beistimmen, wenn er die ursprüngliche Bedeutung von ara als Göttersitz faßt.

festgestellt ist, daß die römische Familienverfassung älter sein müsse, als die uns vorliegende älteste Gemeindeordnung, so bietet sich ein zweiter Anhaltspunkt zu chronologischer Bestimmung des Ursprungs der Manus dar. Die italischen Völkerschaften haben eine Reihe von Instituten gemeinsam, welche einerseits nicht durch Uebertragung oder Entlehnung entstanden sein können, andererseits zu scharf und zu individuell ausgeprägt sind, als daß wir glauben könnten, sie seien von einer jeden Völkerschaft selbstständig für sich entwickelt worden [12]). Wir müssen in ihnen vielmehr ein Gemeingut sehen, das aus den Zeiten herrührt, wo die verwandten italischen Stämme noch Ein Volk bildeten und sich noch nicht in eine Menge von einzelnen Völkerschaften getrennt hatten. Fällt nun der Ursprung der hausherrlichen Gewalt vor die Zeit der Gemeindeordnung, wie sie uns in der ältesten Gestalt vorliegt, so folgt in Verbindung mit den eben besprochenen Thatsachen von selbst, daß die Manus und die römische Familienverfassung ihren Grundlagen nach in der Urzeit entstanden und mithin ein Gemeingut der verwandten italischen Völker gewesen sein muß [13]). Allerdings weicht dies Resultat von der bisherigen Meinung in manchen Stücken ab; hat doch Göttling [14]) behauptet, das Familien- und Stammrecht der Römer sei von den Sabinern entlehnt und durch Gewohnheit nach und nach auf die verschiedenen Bestandtheile der älteren römischen Bevölkerung übergegangen. Seine Ansicht führte ihn aber zu einer unsäglichen Trennung und Zersplitterung des Organismus im römischen Staate, die Consequenzen derselben zerstören die Stammverwandtschaft der italischen Völker überhaupt und zertrümmern die wunderbare Ordnung und Gesetzmäßigkeit, durch welche die alte römische Verfassung ausgezeichnet ist.

Aus jener Zeit, in welcher die Manus entstanden ist, läßt sich auch ihre Nothwendigkeit begreifen. Die Familien standen noch abgesondert für sich da, jede bildete eine kleine Gemeinde, jede hatte ihr besonderes Oberhaupt. Die Völker hätten sich nicht zu den ausgebildeten Formen des Staates entwickeln können, würden sich nicht unter den Willen des Gesetzes gefügt haben, wenn nicht schon in der

---

112) Vergl. dritt. Abschn. I.

113) Die Worte des Gajus jus proprium civium Romanorum est (1, 108) können gegen das Gesagte kein Einwand sein, da zur Zeit des Gajus ganz Italien das römische Bürgerrecht besaß.

114) Göttling Gesch. d. röm. Staatsverf. S. 50.

Familie der Eine Wille des Hausherrn geherrscht hätte, dem Alle sich beugen mußten. Diese strenge Gewalt, dieses fast monarchische Princip schützte allein vor Unordnung, die bei der Uncultur so leicht hereinbrechen konnte. Die hausherrliche Gewalt war keine Last, sondern eine Wohlthat, dem Weibe aber, welches die Waffe nicht selber führen konnte, wurde sie ein Hort und Schutz des Vertrauens. Ein jedes Institut in seiner Wurzel erfaßt, vertheidigt und rechtfertigt sich von selbst. So hat auch die Manus die Garantieen gegen Mißbrauch in sich selber. Das Weib gebar ihrem Herrn Kinder, die Kinder aber waren die heiligsten Pfänder für eine sichere Zukunft; das Weib hatte die Wacht über das Heerdfeuer, das heiligste Unterpfand für den Bestand der Familie, es hatte Theil an dem häuslichen Gottesdienste, war in religiösem Bunde mit dem Hausherrn vermählt und stand unter besonderer Fürsorge der Götter [15]). Die Vermögenslosigkeit und Erwerbsunfähigkeit kam nicht in Betracht, das Hausgut bot so viel, als zur Existenz nöthig war und eines weiteren bedurfte es nicht. Das Recht über Leben und Tod, worin die Neueren Barbarei und Grausamkeit sehen wollen [16]), kam nur selten zur Anwendung, gewiß nur im Falle schwerer Verbrechen, und dann beugte sich der kräftige Sinn der Vorzeit unter das unerbittlich strenge Urtheil. Die Hand, welche strafte, hatte auch geschützt. So vereinigte sich alles, um den Ehebund fest zu schließen und das Weib mit dem Manne in unwandelbarer Treue zu vereinigen. Der Boden der Freiheit war für die Frau das Haus. Hier nahm sie eine ehrenvolle Stellung ein und war an der Seite des Hausherrn geachtet, leitete die Geschäfte, verkehrte offen und frei mit Verwandten und Freunden. Die Hochachtung vor dem Weibe, welche wir noch in historischer Zeit bei den Römern finden, ist ein Ueberrest aus dieser Urzeit [17]). Im

---

115) Alle Functionen des Weibes standen unter dem Schutze der Juno, die Eheschließung unter dem der Ackerbaugötter, wie wir unten nachweisen werden. Zerwürfnisse zwischen Mann und Frau wurden in dem Tempel der Viriplaca beseitigt. Valer. Max. 2, 1, 6. Dea nomen hoc a placandis viris fertur assecuta: veneranda quidem et nescio an praecipuis et exquisitis sacrificiis colenda; utpote quotidianae ac domesticae pacis custos, in pari jugo caritatis ipsa sui appellatione virorum majestati debitum a feminis reddens honorem.

116) Becker Gall. 2, S. 47. Eggers Ehe mit Manus S. 59. Klenze Cognaten und Affinen a. a. O. S. 27.

117) Je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, desto abhängiger ist zwar das Weib vom Manne, aber auch eine um so würdigere Stellung nimmt es in

Verlaufe des Staatslebens bildete sich in der Censur eine heilsame Schranke, welche der Bürger nicht zu überschreiten wagte [18]). Die römische Familienverfassung in ihrer herben, alterthümlichen Strenge hat ihren wohlthätigen Einfluß bis tief in die historische Zeit hinein bewahrt. Sie wurde ein Unterpfand für die Festigkeit und Dauer der Staatsverfassung, sie erhielt das monarchische Princip mitten in der freiesten Bewegung des Volkes. Der römische Bürger hatte in der Familie sich dem Gesetze unterordnen gelernt und konnte dieses um so mehr im Staate.

Wir sind bisher auf italischem Boden stehen geblieben. Eine vergleichende Darstellung der Familienverfassung bei den indogermanischen Völkern würde zeigen, daß die Stellung der Frau, welche mit dem Namen Manus bezeichnet wird, dem ganzen indogermanischen Stamme gemeinschaftlich gewesen ist. Die hausherrliche Gewalt und mit ihr die Manus ist so alt wie die erste indogermanische Familie. Als die Völker unseres Stammes noch in ungetrennter Einheit zusammensaßen, da hat sich mit der Sprache und den Anfängen des religiösen Bewußtseins auch die Familienverfassung ausgebildet [19]).

---

der Familie ein, desto größern Einfluß hat es auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Dieser Satz muß als ein allgemein gültiger für den ganzen indogermanischen Stamm aufgestellt werden. Das Weib der Urzeit ist Herrin des Hauses, Gebieterin über die Sklaven (daher der Name δέσποινα d. h. Sklavenherrin, s. A. Kuhn zur ältesten Geschichte der indogerman. Völker 1845 und in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 1852 S. 464); vor allem aber ist es durch seine prophetische und dichterische Gabe ausgezeichnet. Bei den Germanen wird die Divination hauptsächlich von Frauen vorgenommen, bei den Römern mahnen die zahlreichen mythologischen Beziehungen, bei den Doriern die delphische Priesterin daran, daß das Weib hier dieselbe Function gehabt habe. Aus jener Zeit ist den Doriern, Germanen und Römern die hohe Achtung vor dem Weibe geblieben, wie diese Völker auch sonst in den Instituten der Familienverfassung, in Recht, Staat und Sitte am meisten conservativ waren. Die Stellung des Weibes bei den Joniern ist das Resultat weiterer Entwickelung, aber daß sie auch bei diesen einst eine andere gewesen sei, beweist das heroische Zeitalter.

118) Dion. 20, 3.

119) A. Kuhn zur ältesten Gesch. der indogerman. Völker (Osterprogramm des Kölnischen Gymnas. Berlin 1845, mit Zusätzen wieder abgedruckt in Webers indischen Studien I. S. 321 ff.) hat den ersten Versuch gemacht darzuthun, daß die Familienordnung in der Urzeit entstanden und allen indogerman. Völkern gemeinschaftlich sei. Er hat diese Resultate hauptsächlich auf sprachlichem Wege gewonnen. Von hier aus wird man noch weiter gehen und abgesehen von der Etymologie die einzelnen Institute, worauf die Familienverfassung bei den verwandten Völkern beruht, vergleichen müssen.

Bei der Trennung nahm dieselbe ein jedes Volk mit in seine neuen Sitze hinüber, das eine bewahrte sie länger in der alten Ursprünglichkeit, das andere ließ sie frühzeitig durch neue Institute untergehen. So haben die Völker auch das ursprüngliche Sprachgut mehr oder minder getreu erhalten, oft in bewundrungswürdiger Integrität bewahrt, oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Von der Manus sind fast bei allen hierher gehörenden Völkern Spuren zurückgeblieben. Die individuellen Verhältnisse, unter denen ein jedes Volk lebte, riefen aber auch in den alten Familieninstituten individuelle Veränderungen hervor.

Die Germanen verdienen hier die erste Stelle. Sie haben in treuer Anhänglichkeit an das Alte auch die Form der Manus am treusten erhalten. Die hausherrliche Gewalt über Kinder, Frauen und Knechte, so wie über Pupillen wird von ihnen mit dem Worte mund, althochdeutsch munt bezeichnet, welches der Form und Bedeutung nach völlig dem lateinischen manus entspricht [20]). Hier findet sich also noch jene Einheit auch in der sprachlichen Bezeichnung, welche wir oben für das Wort manus in der ältesten römischen Zeit geltend gemacht haben. Die germanische Mund ist nicht weniger streng als die römische Potestas und Manus, der Hausherr hat das Recht, Kind, Frau und Knecht zu strafen, zu verkaufen und zu tödten [21]). So lange die Frau unter seiner Mund ist, hat sie weder Verwaltung noch Nießbrauch ihres Vermögens, das Recht hierauf erwacht erst wieder bei dem Austritt aus der Ehe [22]). Die Mund über die Frau ist keine Analogie der väterlichen Gewalt, sondern das allgemeine hausherrliche Recht auf die Frau angewandt. Grimm sagt [23]): „Aus

---

120) Das Femininum mund bedeutet nicht os, sondern manus, mit welchem lateinischen Worte es auch der Form nach identisch ist; manus und mund verhalten sich lautlich ebenso zu einander wie canis und hund, mit derselben Ablautung des Wurzelvokals a in u und demselben Hinzutritt eines d hinter die Wurzelsilbe. Die Germanen sind demnach bei der Bezeichnung der hausherrlichen Gewalt von derselben Anschauung ausgegangen wie die Römer — daß die Hand es ist, welche die Gewalt und den Schutz ausübt. — mund von der Ehefrau gesagt vergl. Grimm deutsch. Rechtsalterth. S. 447, von den Kindern und den in Tutel stehenden S. 465, von den Knechten 311 und 465, vom Eigenthume S. 140.

121) Grimm ebendas. S. 450: „Aus dem Mundium des Mannes über die Frau fließen noch andere Rechte, er durfte sie gleich seinen Knechten und Kindern züchtigen, verkaufen, tödten.“

122) Grimm ebendas. S. 449.

123) ebendas. S. 447.

der Gewalt des Vaters, Bruders oder Verwandten, dem die Frau ledig unterworfen ist, tritt sie verheirathet in die des Mannes ... Die deutsche Ehefrau in munti gleicht folglich der römischen uxor in manu. Die echte, ein Mundium des Mannes gründende Ehe hat völlig die Wirkung der Conventio in Manum."

Bei den Indern hat die Manus sehr lange bestanden, noch in dem Gesetzbuche des Manu wird sie als geltendes Recht aufgeführt. Sie ist nur in soweit auf staatlichem Wege beschränkt, als dem Ehemann nicht mehr erlaubt ist, die Frau zu verkaufen und zu tödten [24]). Die Frau tritt aus der Familie ihres Vaters aus und gehört ganz der Familie ihres Mannes an, sie besitzt wie Kind und Sklave kein Eigenthum; was sie erwirbt oder an Vermögen mitbringt, gehört dem Manne an [25]). Stirbt der Ehemann, so bleibt sie dennoch in dessen Familie, kommt unter die Tutel ihres Sohnes oder der übrigen Agnaten ihres Mannes. Nur dann, wenn keine Agnaten vorhanden sind, steht sie unter der Tutel ihrer väterlichen Familie [26]).

Bei den Griechen ist die hausherrliche Gewalt frühzeitig auf den Staat übergegangen. Von den Doriern sind uns wenig Nachrichten überkommen. Doch beweist der Grundsatz *τὴν αὔλειον θύραν ἑκάστου ὅρον εἶναι τῆς ἐλευθερίας τοῦ βίου* [27]), daß trotz alles politischen Centralisationsbestrebens die Familie noch auf alter Basis ruhte. Die Jonier und Äolier haben bei ihrer Beweglichkeit früh das Alte aufgegeben.

Aus dem Wesen und dem Ursprung der Manus ist auf ihr Verhältniß zur freien Ehe zu schließen. Die Ehe mit Manus ist älter als die ohne Manus. Je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, desto nothwendiger war die Manus in der Ehe. In der ältesten Zeit muß sie in allen Ehen stattgefunden haben, nur durch die innige Verbindung mit der Familie konnte die Frau als wirkliche Hausfrau, als Genossin des Mannes angesehen werden, sonst wäre sie der Fa-

---

124) Jâgnavalkja 2, 175 „Eigenthum darf man verschenken ... ausgenommen Frau und Söhne." Manu 9, 46 „Eine Frau darf von der Gewalt ihres Gatten nicht durch Verkauf befreit werden."

125) Manu 8, 416 „Ehefrau, Sohn und Sklave können nach dem Gesetze nichts selber besitzen, alles was sie erwerben, ist das Eigenthum ihres Gewalthabers."

126) Manu 5, 148; 9, 3. Wir werden unten darthun, daß auch bei den Indern ein Unterschied zwischen strenger und freier Ehe gemacht worden ist.

127) Dion. 20, 2.

milie fremd geblieben und hätte kein Anrecht auf deren Schutz gehabt. Dies stimmt auch mit den Nachrichten der Alten, die es indirect deutlich genug aussprechen, daß die Römer in der ältesten Zeit nur die Manusehen kannten [28]). Es folgt endlich aus dem allgemeinen Grundsatze, daß die Abhängigkeit von der hausherrlichen Gewalt überall das frühere Verhältniß ist, die freie Stellung der Individuen dagegen das spätere.

Moderne Philologen und Juristen haben die Ansicht aufgestellt, daß der Gegensatz von freier und strenger Ehe auf die Stammverschiedenheit der ältesten römischen Bevölkerung zurückzuführen sei [29]). Die Manus soll ein Vorrecht der Patricier gewesen sein, die freie Ehe dagegen den Plebejern angehört haben. Hiergegen sprechen folgende Umstände [30]). Patricier und Plebejer waren Eines Stammes; mochten sie auch aus verschiedenen Völkerschaften hervorgegangen sein, so gehörten sie doch alle dem italischen Volksstamme an und standen in Sitte, Religion, Recht und Sprache einander nahe. Wir glauben oben dargethan zu haben, daß die Manus nicht Eigenthum der Römer oder Latiner, sondern Gemeingut des ganzen italischen, ja des indogermanischen Stammes war. Ist aber dies der Fall, so ist kein Grund denkbar, warum die Manus ein Standesprivileg geworden sei; denn dagegen, daß sie es von Uranfang gewesen, spricht alle geschichtliche Analogie. Die Plebejer haben wie die Patricier die hausherrliche Gewalt über Kinder und Sklaven; hatten sie aber diese, so müssen sie auch die Manus gehabt haben, von der oben gezeigt worden ist, daß sie nichts anderes ist, als die hausherrliche Gewalt auf die Frau angewandt. Man kann nicht einwerfen, daß das verbotene connubium patrum cum plebe offenbar einen durchgreifenden Unterschied im Eherechte beider Völker begründe, denn dies war zunächst

---

128) Dion. 2, 25. Plut. Rom. 22. Auch das Gesetz des Numa, daß der verheirathete Sohn nicht verkauft werden darf, setzt Manusehe voraus. Dion. 2, 27: *ἐὰν πατὴρ υἱῷ συγχωρήσῃ γυναῖκα ἀγαγέσθαι, κοινωνὸν ἐσομένην ἱερῶν τε καὶ χρημάτων κατὰ τοὺς νόμους, μηκέτι τὴν ἐξουσίαν εἶναι τῷ πατρὶ πωλεῖν τὸν υἱόν.* Ebenso setzt Gellius für die Verordnung Numas über die pellex noct. att. 4, 3 eine Manusehe voraus.

129) Das Genauere hierüber im dritten Abschnitt I.

130) Zuerst hat Bluntschli geltend gemacht, daß die Manus auch den Plebejern angehört habe: Die verschiedenen Formen der römischen Ehe im schweizer. Museum für histor. Wissenschaft 1837. Bd. 1. S. 265 ff.

staatsrechtlicher, nicht civilrechtlicher Natur. Wenn aber die Plebejer die Manus aus ihren Sitzen mit nach Rom brachten, so kann sie ihnen hier nicht entrissen worden sein. Jenes Eheverbot war genug, eine Schranke zwischen den beiden Ständen aufzuführen. Daß auch die Plebejer die Manus hatten, konnte auf keine Weise die Stände beeinträchtigen, so wenig als die Gemeinschaftlichkeit der väterlichen Gewalt.

Ebenso unrichtig ist die Ansicht, daß die Plebejer erst zur Zeit des Servius Tullius das Recht der Manus erhalten hätten. Als Beweis für diese Ansicht könnte angeführt werden [31]), daß die Plebejer vor Servius des quiritarischen Eigenthums nicht fähig gewesen seien, und daß ihnen mithin auch die Coemtio und der Usus als Formen die Manus zu erwerben nicht zugestanden hätten [32]). Allein die Stellen, worauf dieses gegründet wird, sprechen nur von Ackervertheilung an ärmere Bürger, nicht aber davon, daß die Plebejer überhaupt kein Eigenthum gehabt hätten [33]). Wenn sie Gewalt über Kinder und Sklaven hatten, wie nicht bezweifelt werden kann, so folgt hieraus von selbst, daß sie auch das Recht des Eigenthums gehabt haben müssen. Die Coemtio mag in der Form, wie sie auf uns gekommen ist, aus den Zeiten des Servius herstammen, obgleich dies durch nichts bewiesen werden kann, allein sie reicht ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach in die Urzeit zurück, wo sie wirklicher Kauf war. Daher läßt sich aus ihr nicht schließen, daß sie von Servius eingeführt worden sei, um in ihr den Plebejern eine Form zu schaffen, durch welche sie Manusehen schließen konnten.

Die verschiedenen Arten der Manuserwerbung und ihr Ursprung verlangen eine weitläufigere Ausführung, welche wir unten geben werden.

---

131) Die eben geltend gemachten Gründe stehen auch der Annahme entgegen, daß die Plebejer erst durch Servius Tullius oder die zwölf Tafeln oder gar erst durch die Lex Canuleja das Recht der Manus erhalten hätten.

132) Walter Rechtsgesch. 2, S. 171 1, S. 41.

133) Dion. 4, 9. 10. 13. Liv. 1, 46. Zonar. 7, 9.

II.

Die Ehe ohne Manus
im Zusammenhange mit dem Verfalle der römischen Familienverfassung.

Die Ehe ohne Manus war nicht minder eine legitime Ehe als die mit Manus; beide sind dem Matrimonium juris gentium entgegengesetzt. Mit dem Concubinate steht sie in keiner näheren Beziehung als die Manusehe, sie ist von ihm gleichermaßen von jeher verschieden. Ihr Zweck war die untheilbare Lebensgemeinschaft[34]), die Erzeugung rechtmäßiger Kinder, die individua vitae consuetudo, liberum quaerendorum causa[35]). Daher bestand in ihr communio sacrorum[36]), daher gingen ihr Sponsalien und Nuptiä voraus und es wurde eine Dos gegeben, daher wurden in ihr legitime und erbfähige Nachkommen des Vaters erzeugt, Verhältnisse, welche den Concubinat von der Ehe zu allen Zeiten unterschieden haben[37]).

In der freien Ehe kam die Frau nur soweit unter die Gewalt ihres Mannes, als dies der Zweck der Ehe mit sich brachte und der einheitliche Wille in der Familie erheischte. In allem Uebrigen blieb sie unter der Potestas ihres Vaters oder unter der Tutel ihrer Agnaten[38]). Sie behielt die Agnationsrechte, welche sie als Filiafamilias besaß und blieb nach wie vor auf den Schutz ihres Vaters angewiesen. Zu der Familie ihres Mannes trat sie nur in ein Affinitätsverhältniß. Da die väterliche Gewalt eine unbedingte Gewalt über das Kind in sich schloß, so folgte consequent, daß der Vater seine Tochter dem Ehemanne wieder abfordern, beziehungsweise sie von ihm scheiden konnte. Hierin bestand ein wesentlicher Unterschied der freien von der strengen Ehe; in der letzteren konnte nur der Mann, in der

---

134) Die Definition der Ehe bei den Juristen bezieht sich zunächst auf die freie Ehe Inst. 1, 9, 1. Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens. Modest. Dig. 23, 2, 1. Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae. Vgl. Quinctil. decl. 247.

135) Daß diese Formel nicht blos von der Manusehe galt, zeigt Ulp. 3, 3.

136) Modestin Dig. 23, 2, 1. Cod. 9, 32, 4. Vergl. Zimmern Rechtsgeschichte 1, S. 498.

137) Deshalb ist es auch unzuläßig, daß sich die freie Ehe aus dem Concubinat entwickelt habe, eine Ansicht, welche Bluntschli aufgestellt hat. Schweizer. Museum für histor. Wissensch. 1837 S. 271.

138) Vergl. Anm. 185.

ersteren nicht dieser allein, sondern auch der Vater der Frau die Scheidung herbeiführen. Das Vermögen der Frau ging nur insoweit in bona mariti über, als es zu den Lasten der Ehe bestimmt war, d. h. nur die Dos, alles Uebrige blieb Eigenthum der Frau oder ihres Vaters, dem Manne stand nicht einmal die Verwaltung zu. Bei der Scheidung und beim Tode des Mannes pflegte auch die Dos in den meisten Fällen restituirt zu werden [39]).

Wann die freie Ehe zuerst aufgekommen sei, ist uns nicht überliefert. Sie steht im nächsten Zusammenhange mit einer der Formen, wodurch die Manus erworben wurde, mit dem Usus. In den 12 Tafeln war die Bestimmung sanctionirt, daß eine Frau, wenn sie der Manus entgehen wollte, ein Trinoctium außerhalb des Hauses ihres Mannes zubringen müsse; hierdurch sollte der Usus unterbrochen sein und die Ehefrau in der väterlichen Gewalt verbleiben [40]). Mit der Unterbrechung des Usus war demnach factisch eine freie Ehe gegeben. Aber diese wurde sofort für immer zur strengen, wenn auch nur Ein Jahr das Trinoctium nicht eingehalten war. In der Folge sehen wir, daß sich die freie Ehe von der Form des Usus losgerungen hat und selbstständig geworden ist. Sie bedurfte des Trinoctiums nicht mehr, sondern beruhte auf einem von vorn herein geschlossenen Vertrage, daß der Mann die Manus nicht erhalten sollte, oder besser gesagt, wo die Manus nicht ausdrücklich bedungen war, fand sie nicht statt. Wann die freie Ehe zu dieser Selbstständigkeit gediehen sei, wissen wir nicht. Dies jedoch läßt sich mit Sicherheit nachweisen, daß zur Zeit Ciceros keineswegs eine jede Ehe, bei welcher das Trinoctium unterlassen wurde, in eine strenge überging [41]). Seit dem zweiten punischen Kriege werden immer häufiger Rechtsverhältnisse erwähnt, welche nur von der freien Ehe verstanden werden können. Ennius und Plautus spricht von dem Rechte des Vaters, seine Tochter zurückzufordern [42]), Cato in seiner Rede für die Lex Voconia (also

---

139) Vergl. über diese Bestimmungen Anm. 193 ff.

140) Gaj. 1, 111. Gell. 3, 2. Macrob. sat. 1, 3. Auf den zwölf Tafeln scheinen auch noch andere Bestimmungen gegeben zu sein, welche nur auf die freie Ehe bezogen werden können. Ulp. 26, 7.

141) Vergl. zweit. Abschn. III, 3.

142) Ennius ap. auct. ad Herenn. 2, 24:

Injuria abs te afficior indigna, pater;
nam si Cresphontem existimabas improbum,

im Jahre 168) von dem Vermögen der Frau, welches diese für sich zurückbehält und nicht der Verwaltung des Mannes überläßt[43]. Wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß hier die freie Ehe durch Unterbrechung des Usus entstanden sei. Die genaue Unterscheidung zwischen uxor tantummodo und uxor in manu findet sich zuerst bei Cicero[44]), allein es versteht sich von selbst, daß sie schon früher bestanden haben muß, zumal wenn wir bedenken, daß auch das alte Institut der Coemtio unter den uns erhaltenen Schriftstellern zuerst bei Cicero erwähnt wird[45]). Schon im Anfange der Kaiserzeit war die Ehe ohne Manus die gebräuchlichere und verdrängte nach und nach die Manus ganz.

Es fragt sich, wie die freie Ehe entstanden, wie es zu erklären ist, daß bei den Römern in der historischen Zeit zwei Arten der Ehe neben einander hergehen. Die Jurisprudenz und die Philologie haben sich mit dieser Frage vielfach beschäftigt. Gewöhnlich führt man die zwei verschiedenen Eheformen auf die verschiedenen Elemente der ältesten römischen Bevölkerung zurück. Aus derselben Quelle sollen auch die drei Arten der Manuserwerbung geflossen sein. Wir werden unten diese Ansicht im Zusammenhange besprechen, hier möge es erlaubt sein, unsere eigene Ansicht darzulegen.

Die Ehe ohne Manus ist aus innerer Entwicklung der römischen Familienverfassung hervorgegangen, sie steht in Zusammenhang und Wechselwirkung mit den staatlichen Bewegungen. Die alte hausherrliche Gewalt in ihrer Geschlossenheit und Autonomie, auf der die Manus beruht, wird nach und nach beschränkt und endlich fast ganz aufgehoben. Sie besteht nur soweit fort, als der in der Familie noth-

---

cur me huic locabas nuptiis? sin est probus,
cur talem invitam invitum cogis linquere?

Plaut. Stich. 1, 2, 73 (118):

„Nam aut olim, nisi tibi placebant, non datas oportuit,
aut nunc non aequum est abduci, pater . . .“
„Vosne ego patiar cum mendicis nuptas me vivo viris?“

Ebenso auch Afran. divortio ap. Non. s. v. spurcum:

O dignum facinus! adulescentis optumas,
bene convenientes concordesque cum viris,
repente viduas faciat spurcitia patris.

143) Gell. 17, 6.

144) Cic. Topic. 3.

145) Cic. pro Flacc. 34. de orat. 1, 56. pro Muren. 12.

wendige einheitliche Wille es unerläßlich macht. Im Uebrigen fällt sie dem Staate anheim. Wir sehen die römische Familienverfassung so wie die älteste Gemeindeverfassung nicht entstehen, sie ist schon da, wo das Licht der Geschichte den ersten Strahl auf sie wirft. Aber wir können von da ab den Entwicklungsgang verfolgen, es ist Ein Princip bemerkbar, durch welches die ganze Zeit von dem Königthume an bis tief in das Kaiserthum beherrscht wird. Dieses Princip heißt Auflösung der im Staate selbstständig für sich mit eigner Macht bestehenden Körperschaften, Unterwerfung derselben unter Einen Willen, dessen Ausdruck der Staat ist, Gleichheit Aller vor dem Einen Gesetze. Es ist ein wunderbar großes Schauspiel, welches wir vor unseren Augen vor sich gehen sehen. Im Anfange der römischen Geschichte steht der Paterfamilias mit der Macht des alten Patriarchen über Leben und Tod seiner Angehörigen, wie sie uns sonst nur aus den ältesten Urkunden des Menschengeschlechts bekannt ist. Neben ihm die alte Aristokratie mit ihren strengen priesterlichen Satzungen, unbeugsam in ihrem Rechte, in ihrem Glauben und in ihrem Festhalten an den Instituten der Altvorderen. Die Unterschiede sind scharf begrenzt, die Volkselemente des römischen Staates ungleich nach ihrem Stande — Patricier und Plebejer —, ungleich auch nach ihrer Gemeindeangehörigkeit — freie Bürger und Peregrinen. Am Ende der Entwicklung sind alle diese Verhältnisse aufgelöst, der Sohn ist fast in allen Stücken der hausherrlichen Gewalt enthoben, erwachsen steht er selbstständig neben dem Vater da, kann Eigenthum haben, darf nicht mehr von ihm getödtet werden. Der Geburtsadel ist verschwunden, an seine Stelle ist eine Nobilität durch Verdienst getreten. Das grausame Recht über Sklaven hat der Staat dem Herrn genommen, aller Gegensatz von Bürgern und Peregrinen ist verwischt, ein jeder freie Einwohner des römischen Reiches ist Bürger, er hat mit Millionen gleiche Rechte. Der Entwicklungsgang der römischen Verfassung zeigt einen gewaltigen, wenn auch langsamen Fortschritt zum Höheren, von der beschränkten Idee der Gemeinde zu der eines universellen Reiches.

In diesem Zusammenhange ist auch die Entstehung der freien Ehe zu fassen. Wie die väterliche Gewalt, wie das Recht über Sklaven beschränkt wird, so ist auch jenes uralte Recht der Manus als der hausherrlichen Gewalt über die Ehefrau dem Manne entzogen worden. Aber während das Recht über Sklaven und Kinder erst sehr spät beschränkt wurde, ist dies bei der Ehe schon viel früher ge-

schehen. Die freie Ehe ist der erste tiefe Bruch, welcher in dem römischen Familienstaate entstanden ist, der erste Schritt zu seiner Auflösung, die zu Justinians Zeit fast völlig vollendet war. Die freie Ehe ist nichts anderes als die legitime römische Ehe, von welcher die Manus abgetrennt ist. Dieselbe Entwicklung haben auch andere Völker durchgemacht, ein jedes nach seinen individuellen Verhältnissen. Hieraus sind verschiedene neue Formen der Ehe hervorgegangen, alle nur verschiedene Gestaltungen ein und desselben Principes. Die Ehe ohne Manus ist ihrem Grunde nach keine andere als die griechische Ehe, keine andere als die germanische, seitdem die Mund gelockert war [146]). Das Gemeinschaftliche ist, daß die Frau der hausherrlichen Gewalt ihres Mannes, wie sie über Kinder und Sklaven besteht, entzogen wird und in dem Verbande mit ihrer natürlichen Familie verbleibt. Der Weg, auf welchem diese Umgestaltung vor sich gegangen ist, mußte bei den verschiedenen Völkern ein verschiedener sein. Bei den Griechen ist die hausherrliche Gewalt frühzeitig erloschen und hat nur in geringen Resten fortgedauert, daher war auch die Abhängigkeit der Ehefrau von ihrem Vater nicht so groß wie bei den Römern. Da bei den letzteren die väterliche Gewalt zu der Zeit, wo die freie Ehe entstand, noch in voller Gültigkeit war, so ist das Verhältniß des Weibes zu ihrer natürlichen Familie ein bei weitem strengeres als bei den meisten übrigen Völkern. Das Eigenthümliche der römischen Ehe ohne Manus liegt darin, daß während die Manus schon unterzugehen begann, die patria Potestas noch in voller Integrität bestand; wurde daher die Frau dem Manne nicht in die volle hausherrliche Gewalt gegeben, so mußte sie nothwendig unter der Potestas ihres Vaters verbleiben.

Der Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht beruht in dem Ganzen der römischen Staatsentwicklung, welche den Verfall der alten römischen Familienrechte mit sich führte. Wir wollen diesen Entwicklungsgang an den einzelnen Momenten der Familie verfolgen. Wie wir oben das Wesen der Manus nur im Zusammenhange mit dem ganzen Organismus der römischen Familie verstehen zu können glaubten, so läßt sich auch die Ablösung der Manus von der Ehe und der endliche Untergang derselben nur aus dem Untergange der ganzen hausherrlichen Gewalt begreifen. Wie die väterliche Gewalt, wie das

---

146) Grimm deutsch. Rechtsalterthümer S. 448.

Recht über Sklaven, so mußte auch die Manus in diesen Prozeß mit hineingerissen, auch sie mußte beschränkt und endlich ganz aufgehoben werden.

Beschränkung der väterlichen Gewalt. — Schon Romulus soll die Aussetzung vitaler Kinder verboten haben [47]). In ebenso frühe Zeit fällt die Beschränkung des Verkaufes. Der verheirathete Sohn darf gar nicht [48]), der ledige Sohn nur dreimal verkauft werden [49]). Schon Dionys sah dies als eine Beschränkung der hausherrlichen Gewalt an [50]). Die Gesetze der zwölf Tafeln sanktionirten sie [51]). Tödtete der Vater ohne Grund und Urtheil auf widerrechtliche Weise den Sohn, so konnte er vor dem öffentlichen Gerichte belangt und verurtheilt werden [52]). In der Kaiserzeit erfolgte nach und nach die völlige Aufhebung der väterlichen Gewalt, in so weit als sie Ausfluß der patriarchalischen Zeit war. Es blieb nur so viel bestehen, als die natürliche Stellung des Vaters zum Kinde mit sich brachte. Trajan verlangte die Emancipation eines vom Vater mißhandelten Sohnes [53]). Hadrian bestrafte den Vater, welcher seinen Sohn zwar wegen eines Verbrechens, aber auf eine der väterlichen Gewalt unwürdige Weise getödtet hatte, als parricida [54]). Alexander

---

147) Dion. 2, 15. Wir rechnen das in der Urzeit dem Hausvater zustehende Recht, sein Kind auszusetzen, zu der hausherrlichen Gewalt, da wir nicht einsehen, wie sich principiell dieses Recht von dem Rechte es zu verkaufen oder zu tödten unterscheidet. Die Einheit, welche in dem römischen Familienstaate herrscht, scheint es nicht zuzulassen, hier verschiedene Principien anzunehmen. Man könnte zwar einwenden, daß die Aussetzung des Kindes eher eine Pflicht als ein Recht, ja sogar eine Pflicht gegen den Staat war, in dem Falle nämlich, wo es eine Mißgeburt war, oder sonstige Fehler an sich trug. Allein die frühere Zeit hat zwischen Recht und Pflicht nicht unterschieden. Wenn der erwachsene Sohn wegen eines Verbrechens getödtet wurde, so war dies nicht weniger eine Pflicht für den Hausherrn, als wenn er ein monströses Kind aussetzen mußte.

148) Dion. 2, 27. Plut. Num. 17.

149) Dion. 2, 27.

150) S. Anm. 68.

151) Ulp. 10, 1. Gaj. 1, 132. 4, 79. Dion. *l. l.*

152) Oros. 5, 16.

153) Papin. Dig. 37, 12, 5. Div. Trajanus filium, quem pater male contra pietatem adficiebat, coegit emancipare, quo postea defuncto pater ut manumissor bonorum possessionem sibi competere dicebat, sed consilio Neratii Prisci et Aristonis ei propter necessitatem solvendae pietatis denegata est.

154) Dig. 48, 9, 5 quod latronis magis quam patris jure filium interfecit. Nam patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere.

bestimmt, daß der Vater, im Falle er seine über das gewöhnliche Züchtigungsrecht hinausgehende Gewalt gebrauchen will, dies dem Präses Provinciä anzeigen soll [55]. Der Zeitgenosse dieses Kaisers, Ulpian, sagt von dem Tödtungsrechte: inauditum filium pater occidere non potest, sed accusare eum apud praefectum praesidemve provinciae debet [56]. Seit Constantin gilt das Tödten des Sohnes schlechthin als Parricidium [57]. — Das Recht, den Sohn zu verkaufen, wird von Antoninus Caracalla als eine res illicita und inhonesta bezeichnet [58], von Diocletian aufgehoben [59]. Unter Constantin wird es nur noch bei neugeborenen Kindern armer Eltern gestattet, um die Aussetzungen zu verhüten [60]. — Seit August hat der Sohn das peculium castrense als sein völliges Eigenthum, so daß er über dasselbe testiren kann [61], seit Constantin auch das in einem bürgerlichen Amte Erworbene [62].

Beschränkung des Rechtes über Sklaven. — Der Sklaven hat sich der Staat zuletzt angenommen. Als die Strenge der patria Potestas nur noch selten in Anwendung kam, waren sie gänzlich der Grausamkeit des Herrn hingegeben. Erst in der Kaiserzeit traten Milderungen ein. Claudius erklärt Sklaven für frei, wenn sie in der Krankheit von ihrem Herrn verstoßen waren [63]. Hadrian übergab zuerst das Jus vitä necisque den Richtern [64]. Durch Antoninus Pius wurde auf grundlose Tödtung des eignen Sklaven dieselbe Strafe festgesetzt, welche für die Tödtung eines fremden Sklaven galt [65]; der Herr mußte seinen Sklaven verkaufen, wenn er

---

155) Alexand. Cod. 8, 47, 3. Castigare jure patriae potestatis non prohiberis, acriore remedio usurus . . . eumque praesidi provinciae oblaturus . . . Vgl. Valentin. et Valens Cod. 9, 15. Cod. Th. 9, 13.

156) Dig. 48, 8, 2. Paulus bezeichnet das Recht, den Sohn zu tödten, als ein bereits der Vergangenheit angehöriges: Dig. 28, 2, 11 quod licet eos (filios) exheredare, quod et occidere licebat.

157) Constant. Cod. 9, 17. Cod. Th. 9, 15.

158) Antonin. Cod. 7, 16, 1.

159) Dioclet. Cod. 4, 43, 1.

160) Constant. Cod. 4, 43, 2. Cod. Th. 5, 8. Vat. frg. §. 34.

161) Ulp. 20, 10. Auch Nerva, Trajan, Hadrian erlassen hierüber Bestimmungen Inst. 2, 12, pr.

162) Cod. 3, 28, 37; 6, 22, 12. Inst. 2, 11, 6.

163) Suet. Claud. 25. Dio Cass. 60, 29. Modest. Dig. 40, 8, 2. Cod. 7, 6, 3.

164) Spart. Hadr. 17.

165) Gaj. 1, 53.

ihn grausam behandelt hatte [66]). — Die Lex Petronia verbot, den Sklaven ohne Erlaubniß der Obrigkeit zum Kampfe mit Thieren zu verkaufen [67]). Zu Ulpians Zeit hatte sich der Grundsatz geltend gemacht, daß die im Contubernium lebenden Sklaven durch Verkauf nicht getrennt werden sollten [68]). Ja Ulpian durfte sogar die Worte aussprechen, daß alle Menschen, Sklaven wie Freie, nach natürlichem Rechte gleich seien [69]). Hiermit war wenigstens ideell die Sklaverei aufgehoben.

Der Entwicklungsgang hat bis zu seinem Ende fast ein Jahrtausend durchlaufen, aber es herrscht von Romulus an bis in die späteste Zeit ein und derselbe Trieb, ein und dasselbe Princip, die dem Hausvater unterworfenen Personen vor seiner Willkühr sicher zu stellen und die Unbeschränktheit der alten Familiengewalt, welche sogar den Verkauf und das Tödten der Kinder zugelassen hatte, einer höheren Ansicht von der Würde des Menschen unterzuordnen. Hiermit ist der Gesichtspunkt angegeben, unter welchem wir die freie Ehe zu betrachten haben. Die Unterlassung und allmählige Abschaffung der Manus haben wir coordinirt mit der Beschränkung der väterlichen Gewalt und des Rechts über Sklaven zu fassen als

Beschränkung der hausherrlichen Gewalt über die Ehefrau. — Zwei Wege waren möglich, auf welchen das alte Verhältniß der Frau zum Ehemanne umgestaltet werden konnte. Einerseits konnte der Staat beschränkend in die Gewalt des Mannes eingreifen, wie er es bei Sklaven und Kindern that, andererseits die natürliche Familie der Frau. Beides ist geschehen. Schon in der Königszeit wurde der Verkauf der Frau verboten und mit Sacratio Capitis bestraft [70]). Vorwiegend mußte aber die natürliche Familie ihren Einfluß geltend machen. Die Frau blieb mit derselben in fortwährender, wenn gleich nicht in rechtlicher Verbindung, sie hatte an

---

166) Ulp. Dig. 1, 6, 2.

167) Modestin. Dig. 48, 8, 11. Marcian. Dig. 18, 1, 42.

168) Ulp. Dig. 21, 1, 35. Constant. Cod. 3. 38, 11.

169) Ulp. Dig. 50, 17, 32. Quod attinet ad jus civile, servi pro nullis habentur, non tamen et jure naturali; quia quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt.

170) So wenigstens nach der jetzt üblichen Auffassung von Plut. Rom. 22. (Ῥωμύλος) ἔθηκε δὲ καὶ νόμους τινὰς . . . τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς. Wir werden Anm 450 eine andere Erklärung dieser Stelle versuchen.

ihrem Vater und den nächsten Verwandten ihre natürlichsten Beschützer, daher wurde frühzeitig die Berufung eines Verwandtengerichts bei schweren Verbrechen der Frau unerläßlich [171]). Da die Ehe auf einem Vertrage beruhte, welchen der Vater mit dem Bräutigam einging, da sie bestehen konnte auch ohne daß der Mann die volle hausherrliche Gewalt erhielt, so mußte namentlich seit der Zeit, wo die Abgeschlossenheit der Familie mehr und mehr durch den lebendigen Verkehr in der Gemeinde nur noch als Ueberrest einer alten Zeit, nicht aber als ein in der Gegenwart dringendes Bedürfniß bestand, der Wunsch rege werden, die Tochter der hausherrlichen Gewalt des Mannes zu entziehen und sie unter dem väterlichen Schutze zu behalten. Die Manus war im Verlaufe der Zeit aus einer Wohlthat zur Last geworden, weil die Bedingungen, welche dieselbe hervorgerufen hatten, zum größten Theile weggefallen waren. Die veränderten Verhältnisse ließen sie in den Händen des Mannes oft zu einem Werkzeuge der Willkühr werden; wo dies aber auch nicht der Fall war, da waren es hauptsächlich die Vermögensverhältnisse, welche in die Waagschale fallen konnten. Deshalb wurde die Manus von der Ehe gleichsam abgelöst und es konnte dieses um so eher geschehen, als hierdurch die Sitte nicht gefährdet schien; denn das Weib wurde zunächst nicht frei, sondern blieb unter der väterlichen Gewalt stehen, welche ebenso streng war wie die Manus, oder kam bei dem Tode des Vaters unter die Tutel der Agnaten. Das zähe Festhalten der Römer an den alten Instituten ließ jedoch nicht zu, daß die Entwicklung sich überstürzte. Der Fortschritt geschah innerhalb der alten Form selbst, er lehnte sich an den Usus an. Das Trinoctium wurde ein willkommenes Hülfsmittel, dem Neuen Eingang zu verschaffen, ohne das Alte zu gefährden und es voreilig ganz zu beseitigen [173]). Erst nach und nach bildete sich eine selbstständige Form heraus, welche sich vom Alten losrang, aber keineswegs in dem Character der Ehe wesentliche Veränderungen herbeiführte. Die Ehe blieb dieselbe nach wie vor, nur das Gewaltverhältniß hatte sich verändert, und auch hier mochte man anfänglich wenig den Unterschied der alten und neuen Zeit spüren, da einerseits dem Ehemanne immer noch eine bedeutende

171) Vergl. S. 19 und Anm. 64.

173) Das Genauere hierüber müssen wir uns für das Capitel vom Usus aufsparen, hier möge es genügen, unsere Ansicht im Allgemeinen dargelegt zu haben.

Gewalt zustand, ja sogar bis auf die Kaiserzeit noch das Recht, die Frau zu tödten, wenn er sie im Ehebruch ertappt hatte [74]), andererseits aber die väterliche Gewalt und das Verwandtengericht jede Willkühr der Frau in Schranken zu halten wußte [75]). So konnte die Entwicklung lediglich von der Familie selbst ausgehen, ohne daß der Staat zunächst nöthig hatte, dieselbe zu überwachen oder gar zu hemmen.

Die näheren Umstände, unter denen sich die freie Ehe bildete, kennen wir nicht. Ob sie mit den Kämpfen der Patricier und Plebejer in einer andern als ideellen Verbindung stand, wagen wir nicht zu entscheiden. Wie die Manus noch in späterer Zeit mit dem Jus sacrum innig zusammenhing, so liegt auch die Annahme sehr nahe, daß sich die Patricier, als sie noch strenge am Alten festhielten, selten jener Form bedienten, mit der sie zugleich ihre Anrechte auf die Priesterthümer aufgaben.

Hiermit ist aber die Entwicklung in der römischen Ehe noch nicht abgeschlossen. Die Ehe ohne Manus ist zwar ein großer Fortschritt gegenüber der Urzeit, aber sie steht wesentlich noch innerhalb des alten Familienrechts. Die Gewalt, welche der Vater über die verheirathete Tochter ausübt, ist im Grunde nichts anderes, als die Gewalt, welche einst der Ehemann ausgeübt hatte. Die consequente Durchführung des neuen Prinzipes mußte Widersprüche mit dem Wesen der Ehe hervorrufen, die väterliche Gewalt vertrug sich nicht mit der Ehe als einer individuae vitae consuetudo, sie mußte daher beschränkt und dem Staate unterworfen werden. Wir werden dies letzte Stadium der Entwicklung weiter unten beschreiben.

Durch das Aufkommen und Umsichgreifen der freien Ehe wurde auch das Wesen der Manus in mehrfacher Beziehung verändert. Die Manus war einst mit der Ehe ungetrennt verbunden gewesen, jetzt war sie nicht mehr nothwendig, sie wurde eine Zuthat, welche beliebig fehlen konnte. Hierdurch machte sich der Begriff der Ehe selbst-

---

174) Cato ap. Gell. 10, 23. In adulterio uxorem tuam si deprehendisses, sine judicio impune necares. Hor. sat. 2, 7, 61 Estne marito matronae peccantis in ambo justa potestas? in corruptorem vel justior. Coll. 4.

175) In der Folge führte jedoch die Ehe ohne Manus große Willkühr sowohl von Seiten des Vaters als auch von Seiten der Frau herbei, namentlich wenn die letztere sui juris wurde. Hier mußte der Staat in das Mittel treten und das Individuum beschränken, worüber wir unter No. III. sprechen werden.

ständig von dem der hausherrlichen Gewalt. Man unterschied, was der Ehe im Allgemeinen zukam, von dem, was die Manus im Besonderen hinzubrachte, ungeachtet alle wesentlichen Verhältnisse zu einer Zeit entstanden waren, wo diese Trennung noch nicht existirte. Es gab von jetzt an eine eheherrliche Gewalt des Mannes über die Frau und eine hausherrliche Gewalt, welche letztere nach wie vor mit dem Worte Manus bezeichnet wurde. Dies hat dazu veranlaßt, mancherlei aus dem Begriffe der Ehe abzuleiten[176]), was nur als Ueberrest der hausherrlichen Gewalt gelten kann. Der historische Fortschritt geht nicht auf abstractem Wege vor sich, er läßt aus der früheren Stufe mancherlei bestehen, was mit dem neuen Principe unvereinbar ist, wovon sich aber das Bewußtsein nicht sogleich losringen kann. So können wir das Recht des Mannes auch in freier Ehe die auf dem Ehebruche ertappte Frau zu tödten nur als einen Ueberrest aus der einst allgemein bestehenden Manus ansehen[177]). Hier geht die Gewalt des Mannes weit über die eheliche hinaus.

Die alten Formen, Coemtio, Confarreatio und Usus, konnten bei der freien Ehe nicht in Anwendung kommen, dagegen blieben die Sponsalien, der Consens und die Hochzeitsgebräuche bestehen, da sie zunächst nur dem Zwecke der Ehe dienten; die Ehe blieb wie sie war, neue Bestimmungen traten nicht hinzu, wohl aber fielen manche hinweg. Nur das Gewaltverhältniß und die hiermit in Verbindung stehenden Rechte des Vermögens, der Agnation u. s. w. wurden verändert, insofern sie jetzt aus der väterlichen Gewalt, nicht mehr aus der Manus flossen. Wo die Manus nicht erworben wurde und demgemäß die Frau nicht in die Familie ihres Mannes übertrat, sondern in der ihres Vaters verblieb, da mußte sie auch nothwendig nach wie vor unter der väterlichen Gewalt stehen. Denn zu Gunsten der Frau die väterliche Gewalt zu suspendiren, wäre ein neuer Schritt zur Auflösung der alten Familienverfassung gewesen. Gewaltverhältniß und Ehe hatten sich geschieden; denn ungeachtet in der freien Ehe der Mann über die Frau eine gewisse Gewalt besaß, so konnte sich doch lange Zeit hindurch gegenüber der patria Potestas der Begriff der ehelichen Gewalt nicht selbstständig gestalten. Er war factisch vor-

---

176) So namentlich die Strafgerichtsbarkeit des Mannes über die Frau vergl. oben. Becker Gallus 2, S. 9. Hase de manu p. 54. Böcking Institut. 1, S. 231 Anm. 8.

177) Vergl. Anm. 174.

handen, aber nur in soweit, als der Vater der Frau überhaupt die Ehe bestehen ließ. Daher kommt es, daß die Juristen oft von Matrimonium schlechthin sprechen, wo sie die freie Ehe meinen.

Wir stellen das gegenseitige Verhältniß der freien und der strengen Ehe in einem kurzen Parallelismus übersichtlich zusammen.

I. Sowohl die strenge als die freie Ehe ist legitime Ehe und steht als solche dem Matrimonium juris gentium und dem Concubinate entgegen. Die Geltung im Staate ist gleich, die Wirkungen für die Kinder sind dieselben. In beiden findet Communio sacrorum statt und individua vitae consuetudo, liberorum quaerendorum causa [78]), beide werden durch religiöse Hochzeitsgebräuche eingegangen [79]), für beide ist der Consensus nothwendig [80]).

II. Die Frau in Manu tritt aus der Familie ihres Vaters aus und verliert in dieser ihre Agnationsrechte, sie gehört völlig der ihres Mannes an [81]). Ihre natürlichen Agnaten werden zu Cognaten, die Agnaten des Mannes auch ihre Agnaten [82]). Lebt der Vater des Mannes noch, so fällt sie zunächst unter dessen Gewalt und gilt als seine Enkelin [83]). Auch bei dem Tode des Mannes bleibt sie in dessen Familie, erhält einen seiner Agnaten zum legitimen Tutor [84]). — In der freien Ehe verbleibt die Frau in der Familie ihres Vaters und unter dessen Gewalt, be-

---

178) Modestin. Dig. 23, 2, 1 consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio. Gordian. Cod. 9, 32, 4 adversus uxorem, quae socia rei humanae atque divinae domu suscipitur. Hier ist nur von freier Ehe die Rede. Savigny Sacra privata Zeitschr. f. histor. Rechtsw. Bd. 2, S. 403.

179) Vergl. viert. Abschn.

180) Inst. 1, 10, pr. Ulp. Dig. 23, 1, 4. Paul. ib. fr. 7 und 23, 2, 2. Ulp. Dig. 50, 17, 30.

181) Tac. Ann. 4, 16. Quando exiret e jure patrio . . . quae . . . in manum flaminis conveniret. Gaj. 1, 111 in familiam viri transibat. Gell. 18, 6 quoniam non in matrimonium tantum, sed in familiam quoque mariti et in sui heredis locum venisset.

182) Ulp. 23, 3. Agnascitur suus heres aut agnascendo aut adoptando aut in manum conveniendo. Ulp. Coll. 16, 6 Consanguineos et adoptio facit et adrogatio, causae probatio et in manum conventio. Gaj. 3, 24.

183) S. Anm. 33.

184) Gaj. 1, 148. Uxori quae in manu est, proinde ac filiae, item nurui quae in filii manu est, proinde ac nepti, tutor dari potest. Der Mann kann der Frau auch die Wahl des Tutors (tutoris optio) testamentarisch überlassen. Gaj. 1, 150.

hält ihre angeborenen Agnationsrechte und wird nun Affine in der Familie ihres Mannes[185].

Die Frau, welche in eine Manusehe kommt, erleidet eine Capitis deminutio[186], weil sie ihre Agnationsrechte verliert und in die Familie ihres Mannes eintritt. Die Frau in freier Ehe verändert ihr Caput nicht.

III. Der Ehemann hat über seine Frau das *Züchtigungsrecht*, einerlei ob Manus statt findet oder nicht. Bei schweren Verbrechen wird ein Hausgericht hinzugezogen[187]. In der Manusehe hat der Mann das Uebergewicht, in der freien Ehe der Vater der Frau[188]. *Der Verkauf* der Frau ist seit uralter Zeit untersagt[189]. Nur in der Manusehe hat der Mann das Recht, die Frau in das Mancipium zu geben[190], in der freien verbleibt dasselbe dem Vater[191].

IV. *Das Vermögen der Frau* geht mit allen ihren Ansprüchen *in strenger Ehe* völlig in das Eigenthum des Mannes

---

185) Klenze Cognaten u. Affinen a. a. O. S. 25.

186) Ulp. 11, 13. Gaj. 1, 162; 3, 83; 4, 38.

187) S. Anm. 64.

188) Dieser Unterschied folgt consequent aus der Verschiedenheit des Gewaltverhältnisses. In der Manusehe steht die Frau in der Gewalt des Mannes, daher von diesem die Strafgerichtsbarkeit ausgeht, in der Ehe ohne Manus in der Gewalt ihres Vaters, der sie sogar zurückfordern kann und darum auch bei Verbrechen seiner Tochter der eigentliche Richter ist. Collisionsfälle konnten nur nach diesem Princip entschieden werden. Genau interpretirt besagt dies auch die Stelle des Liv. 38, 13, in welcher man mit Unrecht Ungenauigkeit sehen will (Rein Civilr. S. 191); das trennende aut weist darauf hin, daß Livius zwei Fälle unterscheiden will (mulieres damnatas cognatis aut in quorum manu essent, tradebant, ut ipsi in privato animadverterent in eas. Si nemo erat idoneus supplicii exactor, in publico animadvertebatur). Die Frauen in manu übergab man dem Ehemanne, die Frauen in freier Ehe den Cognaten d. h. zunächst demjenigen, unter dessen Potestas sie standen, zunächst dem Vater; war die Frau sui juris, den Verwandten. Livius sagt cognatis, weil bei einer Frau, die nicht in Manu steht, zwei Fälle möglich sind, daß sie nemlich entweder noch unter väterlicher Gewalt steht, oder sui juris ist. Wer die Gewalt hat, hat auch die Gerichtsbarkeit, von ihm geht auch die Hinzuziehung des Hausgerichts aus.

189) S. Anm. 170.

190) Gaj. 1, 116. 117. Gewöhnlich wird die Mancipation nur zum Zweck der Entlassung aus der Manus angewendet, wie aus §. 118. a. hervorgeht, plerumque solum et a parentibus et a coemtionatoribus mancipantur.

191) Dies folgt theoretisch aus dem Rückforderungsrechte des Vaters. Ob es zur Anwendung gekommen sei, darüber ist uns nichts überliefert.

oder seines Vaters über [92]). Die Frau kann nicht für sich erwerben, was sie erwirbt, erwirbt sie dem Hausherrn [93]). Stirbt sie, so bleibt alles Vermögen in der Familie ihres Mannes [94]), stirbt der Mann oder dessen Vater, so erbt sie wie eine Tochter oder eine Enkelin [95]). Zwischen ihr und den Kindern ihres Mannes, einerlei ob sie von ihr geboren sind oder nicht, besteht dasselbe Erbschaftsverhältniß, wie zwischen Geschwistern [96]). — In freier Ehe geht nur die Dos in das Vermögen des Mannes über [97]), alles übrige [98]) behält die Frau für sich zurück, und rechtlich steht dem Manne hierüber nicht einmal die Verwaltung oder der Nießbrauch zu, jedoch kann ihn die Frau mit der Verwaltung beauftragen [99]). Ueber die Dos hat der Mann während der Ehe das Recht freier Verfügung. Erst die Lex Julia beschränkte dieses dahin, daß er Dotalgrundstücke auf Italischem Boden wider Willen der Frau nicht veräußern durfte [200]), eine Bestimmung, welche Justinian auch auf Ländereien in den Pro-

192) Gaj. 2, 98. Si quam in manum ut uxorem receperimus, ejus res ad nos transeunt. 3, 83 Quum mulier . . . in manum convenit, omnes . . . res incorporales et corporales quaeque . . . debitae sunt . . . coemtionatori adquiruntur. Cic. Top. 4 Quum mulier viro in manum convenit, omnia quae mulieris fuerunt, viri fiunt dotis nomine. Serv. ad Georg. 1, 31. Die Schulden, welche auf dem Vermögen lasten, erlöschen dem strengen Rechte nach durch capitis deminutio minima. Doch wurde vom Prätor eine utilis actio gegeben, wie dies auch bei den Arrogirten der Fall war. Gaj. 3, 84. 4, 38. Eine gute Auseinandersetzung dieser Verhältnisse gibt Hase de manu S. 60.

193) Gaj. 2, 86—96; 3, 163. Ulp. 19, 18.

194) Dion. 2, 25. Serv. ad Georg. 1, 31.

195) Dion. ib. Serv. ib. Gaj. 3, 3; 2, 139. 159. Ulp. 22, 14. Gell. 18, 6.

196) Ulp. Coll. 16, 6. Gaj. 3, 24: per in manum conventionem consanguinitatis jura inter eos (matrem et filium filiamve) constiterint.

197) Gaj. 2, 63. Inst. 2, 8. Ulp. Dig. 23, 3, 7 §. 3. Callistrat. Dig. 23, 3, 8. Tryphonin. Dig. 23, 3, 75. Ulp. Dig. 23, 5, 13 §. 2. Dioclet. und Max. Cod. 5, 12, 23. Gord. Cod. 7, 8, 7. Justin. Cod. 5, 12, 30. Paul. Dig. 50, 1, 21 §. 4.

198) Die sogenannten res, quae extra dotem mulier habet, auch peculium und mit einem griech. Ausdruck παράφερνα genannt.

199) Cato ap. Gell. 17, 6. Principio vobis mulier magnam dotem attulit, tum magnam pecuniam recipit, quam in viri potestatem non committit. Eam pecuniam viro mutuam dat, postea ubi irata facta est servum receptitium sectari atque flagitare virum jubet. Ulp. Dig. 23, 3, 9 §. 3. Papin. Dig. 39, 5, 31 §. 1. Scaevol. Dig. 35, 2, 95. Dioclet. und Maxim. Cod. 5, 16, 17. Theod. Valent. Cod. 5, 14, 8. Inst. Cod. 5, 14, 11; 5, 12, 29.

200) Gaj. 2, 62. 63. Paul. 2, 21, b. 2 §. 2. Ulp. Dig. 23, 5, 13. Dig. 25, 5. Cod. 5, 23.

vinzen ausdehnte [1]). Hatte der Mann einen Dotalsklaven wider Willen der Frau freigelassen, so blieb derselbe zwar frei, allein die Frau konnte während der Ehe auf Restitution dessen klagen, was in Folge des Patronatrechtes an den Mann gekommen war [2]). Eigenthum des Mannes im strengen Sinne findet an der Dos nicht statt, höchstens ein zeitweiliges. Hieraus ist das Schwanken der Ausdrücke bei den Juristen zu erklären [3]). Bei Auflösung der Ehe wird die Dos von dem Manne oder seinen Erben in den meisten Fällen zurück erstattet [4]), gewöhnlich waren darüber bei Schließung der Ehe besondere Bestimmungen festgesetzt worden.

V. Das Recht der Scheidung hat in der Manusehe nur der Mann [5]) oder dessen Vater, in der freien Ehe nicht der Mann allein, sondern auch der Vater der Frau [6]) oder diese selbst, wenn sie sui juris ist.

VI. Die Frau in Manu ist so lange alieni juris, als ihr Gatte oder dessen Vater [7]) noch lebt. Die Frau in der freien Ehe kann schon bei Schließung derselben sui juris sein, wenn ihr Vater oder Großvater bereits gestorben ist.

Den Neueren ist es auffallend erschienen, daß die Ehe mit Manus und die Ehe ohne Manus Jahrhunderte lang neben einander hergehen, und hierin lag hauptsächlich der Grund, weshalb man einen ursprünglichen Gegensatz zwischen beiden annahm. Allein es ist dies ebenso wenig auffallend, wie auch sonst bei den Römern die Institute der verschiedensten Zeiten neben einander bestehen. Derselbe conservative Character der Römer, der im politischen Leben hervortritt, zeigt sich auch in der Entwicklung der Ehe. Während die meisten andern Völker die Manus mit dem Aufkommen einer unabhängigeren Stellung des Weibes zum Manne beseitigten, hielten die Römer noch an derselben fest und ließen so das Alte neben dem Neuen bestehen.

---

201) Inst. 2, 8. Just. Cod. 5, 13 §. 15.

202) Ulp. Dig. 38, 16, 2 §. 2; 24, 3, 61. 64. 24 §. 4. Scaev. Dig. 24, 3, 65.

203) Tryphonin. Dig. 23, 3, 75 Quamvis in bonis mariti dos sit, mulieris tamen est . . . quamvis apud maritum dominium sit.

204) Ulp. 6 de dotib.

205) Plut. Rom. 22: ἔθηκε δὲ καὶ νόμους τινὰς, ὧν σφοδρὸς μέν ἐστιν ὁ γυναικὶ μὴ διδοὺς ἀπολείπειν ἄνδρα, γυναῖκα δὲ διδοὺς ἐκβαλεῖν. Vgl. Wächter Ehescheidung S. 62—64. Ohne Grund hat man dies wegen der corrupten Stelle Gaj. 1, 137 bezweifelt.

206) Ulp. 6, 10.

207) Denn sie ist ihrem Schwiegervater neptis loco.

Schon dadurch, daß die Manus immer seltener wird und nach und nach zu Grunde geht, während die freie Ehe immer mehr um sich greift und zuletzt die allein bestehende Form ist, müssen wir daran gemahnt werden, daß wir es mit chronologisch nach einander, nicht neben einander entstandenen Formen zu thun haben. Die neue Form bleibt bestehen, weil sie den neuen Verhältnissen angemessen ist, die alte geht mit den alten Verhältnissen zu Grabe. Die Manus blieb einerseits den höheren Ständen, welche überhaupt am Alten treuer beharrten als die niederen, andererseits fristete sie ihre Existenz noch im Bunde mit dem Jus sacrum, an dessen Bestimmungen etwas zu ändern den Verfall und den Untergang der römischen Größe herbeizuführen schien. Im gewöhnlichen Leben wurde die freie Ehe immer allgemeiner. Wozu bedurfte es auch der Manus, da das Weib bequemer unter dem Schutze ihres Vaters lebte und von diesem gegen etwaige Willkühr des Mannes gesichert werden konnte? Wo die Rücksicht auf die alte Zeit oder auf priesterliche Würden wegfiel, da konnte der Mann hauptsächlich nur aus dem Grunde die Manus wünschen, um zu dem ungestörten Eigenthume über das Vermögen seiner Frau zu gelangen. Grade aber das Vermögen war sicherlich nicht die geringste Veranlassung, weswegen die Väter ihre Töchter gern der Manus entzogen. Nothwendiges Erforderniß blieb eine durch Confarreatio geschlossene Ehe nur für die patricischen Priesterthümer [8]). Allein auch hier wurden unter der Regierung des Tiberius durch ein Senatusconsult die privatrechtlichen Folgen der Manus aufgehoben und es blieb nur ein Schatten derselben in Bezug auf die Sacra, welche man nicht anzutasten wagte [9]). Der Usus war zur Zeit des Gajus theils durch Gesetze aufgehoben, theils von selbst außer Anwendung gekommen [10]). Er war bedeutungslos geworden, da sich die freie Ehe eine selbstständige Form geschaffen hatte. Die Coemtio bestand noch zur Zeit des Gajus und Ulpian [11]), von da aber können wir ihre Spuren nicht mehr verfolgen. Wahrscheinlich ist sie nicht gesetzlich aufgehoben worden, sondern von selbst erloschen. Der letzte Schein der Manus verlor sich, als Theodosius im Jahre

---

208) Vergl. zweit. Abschn. II.

209) Tac. ann. 4, 16. Gaj. 1, 136.

210) Gaj. 1, 111.

211) Ulp. bei Boeth. ad Top. 3. Auch Papinian Coll. 4, 7 und Paulus ib. 4, 2, 3 haben die Coemtio im Auge.

394 die Priesterthümer aufhob[12]). — Wir haben den Untergang der Manus hier behandelt, weil sie von Anfang des Kaiserthumes an im Ersterben begriffen ist und daher bei der Entwicklung der Ehe in dieser Zeit nicht weiter in Betracht kommt.

III.

Die Ehe in ihrer Ablösung
von der alten Familienverfassung.

Die Entwicklung der Ehe, welche wir im Vorigen dargestellt haben, war von der Familie ausgegangen und innerhalb des alten Kreises stehen geblieben. Die Frau, obgleich der Manus enthoben, verblieb doch unter der väterlichen Gewalt. Der selbstständig gewordene Begriff der Ehe war hierdurch in seiner freien Entfaltung gehemmt, er konnte sich nicht mit der Unbeschränktheit der väterlichen Gewalt vertragen. Die individua vitae consuetudo und das Rückforderungsrecht des Vaters traten in Conflict, eines dieser Momente mußte weichen oder beschränkt werden. Die Frau stand nicht in der innigen Verbindung mit der Familie ihres Mannes, wie es die Ehe verlangte. Ihr Vermögen ging nicht auf ihre Kinder über, sondern fiel gewöhnlich an ihre natürliche Familie zurück. Das Recht des Mannes im Falle des Ehebruchs seine Frau zu tödten dagegen war nichts anderes als ein Ueberrest aus der Manus, der mit der Freiheit des Individuums, welches seinen Richter nicht mehr in der Familie, sondern im Staate erblicken mußte, nicht mehr vereinbar war. Diese Widersprüche und Inconvenienzen mußten ausgeglichen werden. Die Frau mußte einerseits in ein näheres Verhältniß zu dem Manne und dessen Familie treten, andererseits durfte sie den Schutz des Vaters, welchen die Ablösung der Manus mit sich brachte, nicht verlieren. Die Kaiserzeit hatte die Aufgabe, diesen Proceß zu realisiren. Die Gesetze, welche, um dieß zu erreichen, vom Staate ausgingen, hatten zwar häufig nur den nächsten Zweck, den unabsehbaren Folgen der mehr und mehr hereinbrechenden Unsittlichkeit zu steuern, sie waren zwar zunächst auf das practische Bedürfniß des Augenblicks gerichtet, aber es realisirte sich doch in ihnen die über dem Individuum und

---

212) Zosim. 4, 59.

den Interessen der einzelnen Zeit stehende höhere Idee [13]). Die einzelnen Momente, wodurch dies geschah, gehören verschiedenen Zeiten an und bilden sich erst nach und nach zur Klarheit und Entschiedenheit aus. Sie sind folgende.

Das Rückforderungsrecht der Ehefrau durch den Vater wurde insoweit beschränkt, als dem Ehemanne Einreden und Vorstellungen, ja selbst eine Klage gestattet ward, wenn jener eine ihren Zwecken entsprechende Ehe, in welcher Kinder erzeugt waren und Einigkeit der Gatten bestand, zu trennen wagte [14]). Es blieb nur soviel als genügend war, um der Frau den väterlichen Schutz gegen etwaige Willkühr des Mannes zu erhalten. Die Ehe wurde hierdurch selbstständig von den Eingriffen eines Dritten, und ihr Fortbestehen hing von den Ehegatten selbst ab.

Das Recht über das Vermögen der Frau, welches vorzugsweise unter dem Einflusse der alten Familienverfassung stehen geblieben war, wurde nunmehr den aus der Ehe fließenden Begriffen unter-

---

213) Diese dritte Stufe bildet keine Vermittlung zwischen Ehe mit Manus und Ehe ohne Manus, sondern führt den vollkommenen Bruch mit der ersteren herbei, sie enthält den Verlauf und die consequente Durchführung des Principes, welches zuerst auf der zweiten Stufe aufgetreten ist. Es könnte darum scheinen, als seien wir nicht berechtigt, eine dritte Stufe in der Entwicklung der römischen Ehe anzunehmen, namentlich da die Römer selbst von einer solchen nichts wissen, und da die Bestimmungen, worin wir den Character und das Wesen dieser dritten Stufe ausgedrückt finden, sich continuirlich an die frühere Zeit anreihen. Allein in der That kommen erst jetzt die Momente zur Erscheinung, welche das Wesen und die Form der neuen Ehe bilden, also daß die freie Ehe, wie wir sie unter II. dargestellt haben, nur als eine Uebergangsform von der alten zu der neuen Zeit angesehen werden kann. Die Zeit vor dem Kaiserthume hatte es noch nicht zu einer durchgebildeten neuen Form der Ehe gebracht, sie hatte vielmehr nur den Bruch mit der alten Zeit herbeigeführt, aber war im Ganzen auf dem alten Boden stehen geblieben. Die Vollendung und Neugestaltung der Ehe in der Kaiserzeit fällt mit dem völligen Freiwerden des Weibes von den Fesseln der Tutel zusammen, auch hierin hatte die Republik nur das alte Verhältniß gelockert, aber nicht ein neues organisch in sich durchgebildetes Verhältniß herbeigeführt.

214) Ulp. Dig. 43, 30, 1 §. 5. Si quis filiam suam, quae mihi nupta sit, velit abducere vel exhiberi sibi desideret, an adversus interdictum exceptio danda sit, si forte pater concordans matrimonium, forte et liberis subnixum, velit dissolvere? Et certo jure utimur, ne bene concordantia matrimonia jure patriae potestatis turbentur; quod tamen sic erit adhibendum, ut patri persuadeatur, ne acerbe patriam potestatem exerceat. Hermog. ib. frg. 2. De uxore exhibenda atque abducenda pater etiam, qui filiam in potestate habet, a marito recte convenitur. Paul.

geordnet. Nach den zwölf Tafeln konnten die Kinder ihre Mutter, wenn deren Ehe keine Manusehe gewesen war, nicht ex intestato beerben, durch Mark Aurel und Commodus wurde diese Bestimmung aufgehoben. Die in freier Ehe erzeugten Kinder sollten als die natürlichen Erben der Mutter, als ihre sui heredes angesehen werden und auf sie das Vermögen der Mutter übergehen [15].

Das Recht, eine im Ehebruche ertappte Ehefrau zu tödten, wurde nicht nur in freier, sondern auch in strenger Ehe dem Manne durch die Lex Julia und Papia Poppäa genommen und in beiden Fällen auf die öffentlichen Gerichte und den Vater der Frau übertragen [16]. Man erwartete, daß sich der Vater weniger von Rache und Leidenschaft hinreißen ließe, als dies bei dem Ehemanne der Fall sein mußte. Hier rang sich das neue Prinzip nicht sofort aus den Fesseln des alten Institutes los, es blieb in der Form der väterlichen Gewalt stehen und ging nicht völlig auf den Staat über. Erst Constantin hob das Recht, die Tochter zu tödten, auf [17].

---

rec. sent. 5, 6 §. 15. Bene concordans matrimonium separari a patre Div. Pius prohibuit, itemque a patrono libertum, a parentibus filium filiamque, nisi forte quaeratur, ubi utilius morari debeat. Dioclet. u. Maxim. Cod. 5, 4, 11. Si invita dedinetur uxor tua a parentibus suis, interpellatus rector provinciae ... exhibita muliere voluntatem ejus secutus, desiderio tuo medebitur.

215) Gaj. 3, 24. (Lege XII tabularum) non admittuntur cognati, qui per feminini sexus personas necessitudine junguntur, adeo quidem, ut nec inter matrem et filium filiamve ultro citroque hereditatis capiendae jus competat, praeterquam si per in manum conventionem consanguinitatis jura inter eos constiterint. Ulp. 26, 7. Ad liberos matris intestata hereditas ex lege XII. tabularum non pertinebat, quia feminae suos heredes non habent. Sed postea imperatorum Antonini et Commodi oratione in senatu recitata id actum est, ut sine in manum conventione matrum legitimae hereditates ad filios pertineant, exclusis consanguineis et reliquis agnatis. Ulp. Dig. 38, 17, 1.

216) Paul. Coll. 4, 2, 3. Secundo capite permittit (lex Julia de adult.) patri, si in filia sua, quam in potestate habet, aut in ea, quae eo auctore quum in potestate esset, viro in manum convenerit, adulterum domi suae generive sui deprehenderit, isque in eam rem socerum adhibuerit, ut is pater eum adulterum sine fraude occidat ita, ut filiam in continenti occidat. Pap. Coll. 4, 10. Si maritus uxorem suam in adulterio deprehensam occidit, au in legem de sicariis incidat, quaero. Respondit nulla parte legis marito uxorem occidere conceditur. Paul. ibid c. 12 u. 3. Schol. Cruq. ad Hor. Sat. 2, 7, 61. Lex fuit, (ut) apud Athenienses, ut adulterum cum adultera deprehensum marito liceret occidere. Haec lex abolita est lege Julia, quae jussit adulterii cognitionem ad judices referri. Vergl. Rein Criminalrecht S. 838.

217) Cod. 9, 17.

Die Willkühr in der Scheidung war schon unter Augustus und früher durch Festsetzung einer bestimmten Form und Vermögensabzüge für den schuldigen Theil beschränkt worden [18]. Spätere Gesetze gaben bestimmte Gründe an, aus denen allein geschieden werden durfte. Uebertretungen zogen Strafe nach sich [19].

Hiermit war der Conflict zwischen Ehe und väterlicher Gewalt beseitigt. Die Ehe war aus den Fesseln der alten Familienverfassung herausgetreten und stand nunmehr fast allein unter der Obhut des Staates. Es realisirte sich hierin derselbe Proceß, welcher auch an den übrigen Momenten der hausherrlichen Gewalt, ja überhaupt in dem Kaiserthume bemerkbar ist.

Die volle Selbstständigkeit und staatliche Geltung erhielt das Weib mit dem Erlöschen der Geschlechtstutel. Den ersten Anfang hierzu machte die Lex Julia, indem sie Frauen, die das Jus liberorum besaßen, von der Tutela mulierum enthob [20], unter Claudius wurde die Tutel der Agnaten abgeschafft [21], seit Diocletian [22] erscheint sie überhaupt nicht mehr. Das Weib, welches sui juris war, stand nunmehr wie der Mann unmittelbar unter dem Staate

---

218) Cic. Top. 4. Si viri culpa factum est divortium, etsi mulier nuntium remisit, tamen pro liberis manere nihil oportet. Ulp. 6, 10. Propter liberos retentio fit, si culpa mulieris aut patris, cujus in potestate est, divortium factum sit. Tunc enim singulorum liberorum nomine sextae retinentur ex dote, non plures tamen quam tres sextae in retentione sunt. §. 12 u. 13. Ueber die Form Paul. Dig. 24, 2, 9: Nullum divortium ratum est, nisi septem civibus Romanis puberibus adhibitis, praeter libertum ejus qui divortium faciet. Vgl. Wächter Ehescheidung S. 160—162.

219) Das erste Gesetz der Art über die Ehescheidungen wurde von Constantin gegeben Cod. Th. 3, 16, 1. Julian hob diese Bestimmung wieder auf und stellte das alte Verhältniß her Cod. Th. 3, 13, 2. Die folgenden Kaiser aber suchten die Willkühr der Ehescheidung durch Aufstellung bestimmter Scheidungsgründe einzuschränken, so Honorius und Constantius Cod. Th. 3, 16, 2; Theodosius II. Cod. 5, 17, 8; Valentinian III. Nov. Val. 1 tit. 12; Justinian Cod. 5, 17, 10. Nov. 22. 117. Vergl. Wächter Ehescheidung S. 205—233.

220) Gaj. 1. 145. Tantum enim ex lege Julia et Papia Poppaea jure liberorum a tutela liberantur feminae. 1, 194; 3, 44. Ulp. 29, 3.

221) Gaj. 1, 157. Olim quidem quantum ad legem XII. tabularum attinet, etiam feminae agnatos habebant tutores. Sed postea lex Claudia lata est, quae quod ad feminas attinet, tutelas sustulit. 1, 171. Cum agnatorum tutelae in feminis lege Claudia sublatae sint. Ulp. 11, 8. Feminarum autem legitimas tutelas lex Claudia sustulit, excepta tutela patronorum.

222) Frgm. Vatic. 325.

und hatte seinen eigenen Willen. Mit der aus der Urzeit stammenden Agnation, wodurch die Familie lediglich auf das männliche Geschlecht basirt war, fiel endlich die letzte Stütze der Familienverfassung.

Die Entwicklung der römischen Ehe, wie wir sie dargestellt haben, ist ein geistiger Proceß, der im nächsten Zusammenhange mit den großen staatlichen Bewegungen steht und durch diese bedingt wird. Hier herrscht keine Willkühr, kein bloßes äußeres Zusammentreffen, sondern Nothwendigkeit und innere Entfaltung. Selten ist es uns erlaubt, bei so alten Instituten, wie der römischen Familienverfassung, den ganzen Entwicklungsgang zu überschauen. Mit den ersten Anfängen der Geschichte tritt die Familie als streng in sich abgeschlossene Körperschaft auf. Mehr und mehr Momente werden der hausherrlichen Gewalt entzogen, bis sie endlich vom Staate überwältigt und völlig beherrscht ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Formen der Manuserwerbung.

Die Manus wurde auf drei Arten erworben, durch Usus, Confarreatio und Coemtio[23]). Das Characteristische des Usus setzt Gajus in eine Usucapio, durch welche nach Verlauf eines Jahres die freie Ehe in die strenge überging, wenn nicht von dem Trinoctium Gebrauch gemacht worden war[24]), das Characteristische der Coemtio in eine Mancipation[25]), das der Confarreatio in ein Opfer, wobei ein Libum farreum angewandt und certa et solemnia verba gesprochen wurden[26]). Die Alten haben kein Bewußtsein mehr von der Entstehung und dem historischen Zusammenhange dieser Formen[27]).

---

223) Gaj. 1, 110. Olim itaque tribus modis in manum conveniebant, usu, farreo, coemtione. Serv. ad Georg. 1, 31. Boeth. in Topic. 3. Arnob. adv. gent. 4, 20.

224) Gaj. 1, 111. Vergl. Muc. Scaevol. ap. Gell. noct. att. 3, 2 und Macrob. saturn. 1, 3.

225) Gaj. 1, 113. Serv. ad Aen. 4, 103.

226) Gaj. 1, 112. Ulp. 9.

227) Die feststehende Reihenfolge, in welcher die drei Formen der Manuserwerbung von den Alten aufgeführt werden, Usus, Confarreatio, Coemtio, hat zu der Vermuthung Anlaß gegeben, daß hierin eine innere Beziehung zu Grunde liegen müsse. Diese Reihenfolge kann aber erst in der Zeit der Juristen entstanden sein oder wenigstens erst seitdem das Recht literarisch fixirt war. Damals hatte man sicherlich ebenso wenig wie später ein Bewußtsein von der Entstehung der drei Formen. Wahrscheinlicher dünkt uns folgende Erklärung. Der Usus steht voran, weil er zuerst unterging und bald eine obsolete Form wurde, die Confarreatio wurde hauptsächlich nur zum Zweck der Priesterthümer angewandt und führte in der Kaiserzeit nicht mehr eine volle Manus herbei, die Coemtio dagegen war die im Leben am meisten gebräuchliche Form, welche die beiden andern überdauerte. Das

Dionysius sagt, die Confarreatio sei durch Romulus eingeführt [228]), worin natürlich nichts anderes liegt, als daß sie in die Urzeit zurückreiche. Wie sie sich historisch zur Coemtio und zum Usus verhalte, davon spricht weder er, noch ein anderer der alten Schriftsteller. Wir sind daher gänzlich auf eigene Untersuchung angewiesen.

Im vorhergehenden Abschnitte ist dargethan worden, daß die Manus ursprünglich mit allen Ehen unzertrennlich verbunden gewesen sei. Erst im Laufe der Zeit löste sie sich ab und wurde zu einem selbstständigen Rechte. Da die Formen der Manuserwerbung präsumtiv der Zeit angehören, wo die Manus am meisten blühete, — denn es läßt sich nicht denken, daß dieselben erst dann entstanden sein sollten, als sie schon im Abnehmen begriffen war — so ist schon im Voraus wahrscheinlich, daß sowohl die Coemtio als die Confarreatio nicht bloß Formen sind, durch welche die Manus erworben wird, sondern in welchen zugleich die Begründung der Ehe mit enthalten ist [229]). Die Coemtio zerfällt ebenso wenig wie die Confarreatio in zwei verschiedene Acte, durch deren einen die Manus, durch deren anderen das Matrimonium herbeigeführt wird, sondern beide Acte sind noch in ungetrennter Einheit beschlossen. Die Mancipation bei der Coemtio enthält in der Formel an pater familias und mater familias sibi esse vellet [230]) zugleich den rechtlichen Bestand der Ehe mit in sich. Bei der Confarreatio ist uns überhaupt nichts von einem besonderen Acte berichtet, durch welchen die Manus herbeigeführt wird. Das Opfer und das Libum farreum, wodurch nach Gajus hier die Manus entsteht, ist ohne Zweifel ein Opfer an die Ehegötter, die Manus brauchte nicht besonders bedungen zu werden, sondern verstand sich, wo man die alten heiligen Hochzeitsceremonien anwandte, von selbst. Anders verhält es sich mit dem Usus. Hier fällt Ehe und Manus auseinander, die Ehe entsteht durch den Consens und mit der Hochzeit, die Manus erst nach ununterbrochener

---

Princip der Anordnung ist also, daß die Form, welche dem Bewußtsein schon am fernsten lag, zuerst gesetzt wurde, die späterhin noch übliche und somit näherliegende die letzte Stelle einnahm. Hieraus ist also nicht auf ein Nacheinander der Entstehung, sondern nur des Unterganges zu schließen.

228) Dion. 2, 25.

229) Die genauere Durchführung dieses Principes kann nur die unten folgende Darstellung des Ganzen geben.

230) Boeth. ad. Topic. 3. Serv. ad Aen. 4, 214.

Usucapion eines Jahres. Wir werden unten darstellen, daß der Usus die Uebergangsform aus der strengen Ehe in die freie bildete, und daß er seiner Entstehung so wie seinem Alter nach nicht mit der Coemtio und Confarreatio in einem inneren Zusammenhange steht, sondern einer ungleich späteren Zeit angehört, als jene anderen Formen, die in das höchste Alterthum hinaufzurücken sind. Der Usus hat sich gebildet auf der Grenzscheide der strengen und freien Ehe, er ist das Resultat der Periode, wo man der Manus schon zu entgehen suchte, ohne sie jedoch aufheben zu wollen.

Sowohl die allgemeine Natur als auch die einzelnen Momente in den drei Arten der Manuserwerbung sind vielfach bestritten. Die Untersuchung hat sich auf folgende Hauptpunkte zu richten: erstens die einzelnen Momente, aus welchen jede Form besteht, zu ermitteln und in Zusammenhang zu bringen, zweitens die Hochzeitsgebräuche im Verhältnisse zu jeder Form zu bestimmen und endlich drittens zu untersuchen, wie jene drei Arten sich zu einander verhalten und wie sie historisch entstanden sind. Es wird nothwendig sein, häufig auf anscheinend geringfügige Data einzugehen, da von deren genauen und sorgfältigen Erörterung die Bestimmung des Ganzen abhängt. Seit Niebuhrs großen Forschungen hat sich die Ansicht geltend gemacht, daß die verschiedenen Formen der Manuserwerbung auf die verschiedenen Elemente der ältesten römischen Bevölkerung zurückzuführen seien. Wir werden im dritten Abschnitte zu zeigen versuchen, daß hier kein äußerlicher Zusammenfluß der Institute verschiedener Völker, sondern innere Entwicklung statt gefunden hat.

I.

Die Coemtio.

Die Coemtio wird zuerst von Cicero und Varro erwähnt[31]). Sie muß jedoch schon lange vorher üblich gewesen sein, wie daraus hervorgeht, daß sie zu dieser Zeit schon abusiv fiduciae causa angewandt wurde[32]),

---

231) Cic. pro Flacc. 34. de orat. 1, 56. pro Muren. 12. Varro de L. L. 6, 43. Die senes coemtionales bei Plaut. Bacch. 4, 9, 52, welche man auf die coemtio fiduciaria bezogen hatte, sind schon längst von Gronov de sestert. 4, 7 als alte Sklaven gedeutet worden, die beim Verkaufe zugegeben wurden. S. Savigny Zeitschr. f. geschichtl. Rechtsw. 2, S. 388.

232) Cic. pro Muren. l. l.

denn ehe ein Rechtsinstitut als bloße Form auf heterogene Verhältnisse übertragen wird, muß es schon eine geraume Zeit im Leben bestanden haben. Aus der Kaiserzeit stammen einige Inschriften, auf welchen die Coemtio genannt wird [33]). Zur Zeit des Gajus, Papinian, Paulus und Ulpian [34]), also im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert war sie noch im Gebrauche und zwar als die einzige Form, die Manus zu erwerben, da der Usus schon untergegangen war und die Confarreatio bei weitem den größten Theil der aus der Manus fließenden Rechte eingebüßt hatte [35]). Wann die Coemtio untergegangen ist, ist nicht bekannt, Servius, Boethius und Isidor sprechen von ihr als von einem aus dem Leben geschwundenen Institute und stehen ihr schon so fern, daß der erstere sagen konnte coemtio . . . apud priscos peragebatur [36]). Ob sie durch eine rechtliche Bestimmung abgeschafft worden sei, ist nicht mehr zu ermitteln, wahrscheinlich kam sie nach und nach von selber außer Gebrauch.

1. Mancipation.

Das Eigenthümliche der Coemtio, der Mittelpunkt der ganzen Handlung beruht in der Mancipation. Die Mancipation ist eine imaginaria venditio, wodurch Res mancipi in das quiritarische Eigenthum übergehen [37]). In Gegenwart von fünf Zeugen und einem Libripens, welcher eine eherne Waage hielt, schlug der Kaufende ein As, welches aes raudusculum genannt wurde [38]), an die Waage an und übergab es dem Verkäufer mit den Worten hanc ego

233) Orelli inscript. No. 5859. vgl. Huschke T. Flavii Syntrophi instrument. donationis ined. Vratisl. 1838 p. 53. Die andere Inschrift s. Anm. 271.

234) Ulp. ap. Boeth. l. l. Papinian und Paulus erwähnen zwar die Coemtio nicht ausdrücklich, aber wo sie von den Wirkungen der Manus als eines noch geltenden Rechtes sprechen, wie Coll. 4, 7 u. 4, 2, 3, können sie nur die Coemtio meinen, da der Usus untergegangen war und die Confarreatio den civilrechtlichen Theil der Manus verloren hatte.

235) Gaj. 1, 111. Tac. ann. 4, 16. Gaj. 1, 136.

236) Serv. ad Aen. 4, 214. ad Georg. 1, 31. Boeth. l. l. Isid. orig. 5, 24, 26.

237) Gaj. 1, 119. Est autem mancipatio ... imaginaria quaedam venditio ... Eaque res ita agitur: adhibitis non minus quam quinque testibus, civibus Romanis puberibus, et praeterea alio ejusdem conditionis, qui libram aeneam teneat, qui appellatur libripens, is, qui mancipio accipit, rem tenens ita dicit: „hunc ego hominem . . .“, deinde aere pucutit libram idque aes dat ei, a quo mancipio accipit, quasi pretii loco. Gaj. 3, 167. Ulp. 19, 2. 3. 4. Plin. 33, 3, 13.

238) Varro ling. lat. 5, 163. Aes raudus dictum, ex eo veteribus in mancipiis scriptum: *rauduscolo libram ferito.*

rem (oder hunc ego hominem) meam (meum) esse ajo, eaque (isque) mihi emta (emtus) est hoc aere aeneaque libra[39]). War der verkaufte Gegenstand ein beweglicher, so mußte er gegenwärtig sein und von dem Kaufenden mit der Hand ergriffen werden[40]). Der eigentliche Kaufpreis konnte nach Uebereinkunft früher oder später bezahlt werden.

Wir haben zunächst zu untersuchen, in wie weit die Mancipation, welche bei der Coemtio vorgenommen wird, der bei den Res mancipi und Mancipio dati entspricht.

Die Mancipation bei der Coemtio wird eine imaginaria venditio genannt, die fünf Zeugen, welche mündige römische Bürger sein mußten, so wie der Libripens mit der Waage und das Aes werden ausdrücklich erwähnt, und zwar in derselben Ordnung, fast mit denselben Worten, mit welchen Gajus die Mancipation der Res mancipi und Mancipio dati beschreibt[41]). Daß die Frau zugegen gewesen sei, unterliegt keinem Zweifel; es folgt sowohl aus den Worten des Ulpian bei Servius und Boethius in coemendo invicem se interrogabant[42]), als auch aus den lückenhaften Schlußworten der Stelle des Gajus über die Coemtio. Ob sie aber von dem Coemtionator bei der Uebergabe mit der Hand ergriffen sei, das wird uns nicht berichtet. Ebenso ist uns nicht ausdrücklich überliefert, welche Worte von dem Coemtionator bei dem Kaufe ausgesprochen wurden; nur dies läßt sich mit Gewißheit aus Gajus[43]) entnehmen, daß ein Unterschied zwischen der Coemtio und der gewöhnlichen Mancipation stattgefunden habe. Die hierher gehörige Stelle des Gajus ist verstümmelt. Sie lautet folgendermaßen:

[At i]am quaerat ali[quis qu]are citra (?) coemtio
n ea quidem quae coem
ptionem fac[i]tne
onem
mancipa[ti] mancipataeve servorum loco con-

---

239) Gaj. 1, 119. 3, 167.

240) Gaj. 1, 121. Ulp. 19, 6. Res mobiles non nisi praesentes mancipari possunt.

241) Gaj. 1, 113. Coemtione in manum conveniunt per mancipationem, id est per quandam imaginariam venditionem, adhibitis non minus quam V testibus civibus Romanis puberibus, item libripende . . . . mulierem cujus in manum convenit.

242) Boeth ad Topic. 3. Serv. ad Aen. 4, 214.

243) Gaj. 1, 123.

stituuntur, adeoquidem ut ab eo, cujus in mancipio sunt, neque hereditatem neque legata aliter capere possint, quam si simul eodem testamento liberi esse jubeantur, sicuti juris est in persona servorum. Sed differentiae ratio manifesta est, cum a parentibus et a coemtionatoribus iisdem verbis mancipio accipiuntur quibus servi, quod non similiter fit in [coemptione].

Böcking will unrichtig die letzten Worte so herstellen: quod non similiter fit in confarreatione vel usu[44]). Gajus hat im Vorhergehenden von der Mancipation der Mancipio dati gesprochen und wirft nun die Frage auf, wie sich hiervon die Mancipation bei der Coemtio unterscheide, da doch die rechtliche Stellung der Mancipio dati und der durch Coemtio verheiratheten Frau verschieden sei. Sowohl der Zusammenhang als die Worte coemtio und ea quidem quae coemtionem facit lassen hierüber kein Bedenken zu. Wir müssen Göschen beistimmen, welcher quod non similiter fit in coemtione schreibt. Den Anfang liest Lachmann: quaerat aliquis, quare citra coemtionem feminae etiam mancipentur, doch mit Unrecht, denn das Folgende entspricht dieser Frage nicht. Den Sinn der ganzen Stelle hat ohne Zweifel Huschke im Allgemeinen richtig getroffen, der die Lücken folgendermaßen supplirt[45]):

Si tamen quaerat aliquis, quare feminarum coemtio distet a mancipatione, femina quidem, quae coemptionem fecerit, non deducitur in servilem condicionem, a parentibus vero et a coemtionatoribus mancipati mancipataeve servorum loco constituuntur.

Das Wort citra, wofür er feminarum geschrieben hat, scheint allerdings nicht in den Zusammenhang zu passen und findet sich auch nicht in dem Göschenschen Texte. Ohne daß ich hier eine neue Vermuthung wagen will, ergänze ich das Uebrige in folgender Weise:

At iam quaerat aliquis, quare ... a coemtione [differat mancipatio]; nam ea quidem quae coemptionem facit, ne[quaquam in] servilem condici-

244) Boecking de mancipii causis 1826 p. 49.

245) Huschke Studien d. röm. R. 1829 S. 195 ff.

onem [redigitur, sed filiae loco esse incipit, contra] mancipati mancipataeve servorum loco constituuntur.

Nequaquem scheint unzweifelhaft durch die Handschrift selbst dargeboten, welche nach coemtionem facit ein ne zeigt [46]). Differat mancipatio ergiebt sich aus den unten folgenden Worten sed differentiae ratio manifesta est, welche die Antwort auf die Frage enthalten; es liegt die Vermuthung nahe, daß die Antwort mit denselben Worten eingeleitet ist, welche in der Frage gebraucht waren. Göschens Veränderung von n in nam machte der Sinn nothwendig, da in den Worten ea quidem quae . . . der Grund zu der Frage liegt, worin der Unterschied zwischen der Coemtio und der Mancipatio bestehe. Sed filiae loco esse incipit, contra ergiebt sich aus der ganzen Structur dieses Satzes von selbst, da die Verschiedenheit der Stellung im Mancipium und in der Manus dargestellt werden soll; die mancipio dati sind servorum loco, — die Frau, welche eine Coemtio eingeht, was andres als filiae loco? Es würde sich also hier nur um die Worte handeln, durch welche der Gedanke ausgedrückt war. Gajus pflegt hierfür drei Wendungen zu gebrauchen: filiae loco esse incipit, filiae jus nanciscitur, filiae loco permanet oder est. Die letzte ist hier unpassend, weil nicht von dem schon gegründeten Gewaltverhältnisse, sondern von dem erst herbeizuführenden die Rede ist. Die erste spricht mehr an als die zweite, da filiae loco dem servorum loco parallel stehen würde, wodurch zugleich der Gegensatz am besten ausgedrückt wäre [47]).

Der Sinn der Stelle würde demnach folgender sein: Doch man möchte fragen, wie sich die ebenbeschriebene Mancipation von der Mancipation bei der Coemtio unterschiede, denn die Stellung einer Frau in Manu ist eine ganz andere als die der Mancipio dati, jene ist filiae loco, diese sind servorum loco, also daß sie weder erben, noch Legate annehmen können. Allein der Grund dieser Verschiedenheit ist offenbar, da die Mancipio dati mit denselben Worten verkauft werden, wie die Sklaven, was bei der Coemtio nicht geschieht.

Worin die **Mancipationsformel bei der Coemtio** bestanden habe, sagt Gajus nicht. Nur soviel geht mit Bestimmtheit hervor, daß sie von der Formel, wodurch das Mancipium begründet

---

246) Gajus in Corp. jur. antejust. ed Bonn. p. 20. Anmerk. 99.

247) Hase de manu p. 50 verbindet die Conjekturen Huschkes und Lachmanns.

wurde, in irgend einer Weise verschieden war. Dies scheint auch eine Stelle des Cicero zu beweisen [48]), der einem schlechten Anwalte vorwirft, daß er die Worte, wodurch die Coemtio geschlossen werde, nicht kenne. Eine solche Ignoranz kann aber wohl nicht angenommen werden, wenn die bei der Coemtio ausgesprochenen Worte mit der allbekannten Mancipationsformel der Res mancipi, die fast bei jedem Verkaufe, bei jeder Adoption und Emancipation gebraucht wurde, identisch gewesen wäre.

Eine Kaufformel muß nothwendig ausgesprochen sein, da sonst der Handlung die Spitze und die Rechtskräftigkeit gefehlt hätte. Wozu wären die fünf Zeugen und der Libripens, wozu die Waage und das Aes zugegen gewesen? Gajus nennt die Mancipation bei der Coemtio ausdrücklich eine imaginaria venditio und beschreibt sie fast mit denselben Worten wie die Mancipation der Res mancipi. Ist aber eine Kaufformel nothwendig (und diese Annahme widerspricht keineswegs der oben erklärten Stelle des Gajus), so folgt, daß die bei der Coemtio ausgesprochenen Worte sich nicht prinzipiell, sondern nur secundär von der gewöhnlichen Mancipationsformel unterschieden d. h. sie waren insofern verschieden, als der Zweck der Mancipation bei der Coemtio ein anderer war als sonst, und dies auch zugleich in den Worten ausgedrückt wurde; zu der Kaufformel mußte ein Accessorium hinzutreten, eine Modification oder Restriction, wodurch die Begründung der Manus von der des Mancipiums unterschieden wurde. Hier bietet die Familiä emtio eine Analogie dar; die dabei gebrauchte Formel war von der gewöhnlichen Mancipationsformel verschieden; sie lautete: familia pecuniaque tua endo mandatelam, tutelam custodelamque meam, quo tu jure testamentum facere possis, secundum legem publicam aere aeneaque libra esto mihi emta [49]). Wenn nun aus Ulpian von Boethius und Servius überliefert ist [50]), daß die

---

248) Cic. de orat. 1, 56. Nam neque illud est mirandum, qui quibus verbis coemtio fiat nesciat, eundem ejus mulieris quae coemtionem fecerit causam posse defendere.

249) Gaj. 2, 104.

250) Boeth. Topic. 3. Coemtio vero certis sollemnitatibus peragebatur et sese in coemendo invicem interrogabant, vir ita, an mulier sibi materfamilias esse vellet; illa respondebat: velle. Item mulier interrogabat: an vir sibi paterfamilias esse vellet; ille respondebat: velle. Itaque mulier viri conveniebat in manum et vocabantur hae nuptiae per coemtionem et erat mulier materfamilias viro loco filiae. Quam sollemnitatem in suis institutis Ulpianus exponit. Serv. Aen. 4, 214.

Verlobten sich gegenseitig in coemendo gefragt hätten, an pater familias, an mater familias sibi esse vellet, so liegt die Vermuthung nahe, daß diese Worte mit der Kaufformel verbunden waren, als eine nähere Bestimmung, wodurch Zweck und Bedeutung der Mancipation angegeben wurde. Ob die Worte, welche bei den res mancipi den Kauf ausdrückten, auch bei der Coemtio in derselben Weise gebraucht wurden, läßt sich nicht entscheiden, ungeachtet sich auch nicht einsehen läßt, warum es durchaus und völlig andere gewesen sind. Die Verschiedenheit der Formel bei der Coemtio und der gewöhnlichen Mancipation bestand wahrscheinlich nur darin, daß bei der ersteren ein Zusatz gemacht wurde, worin der Zweck der Mancipation enthalten war, an sibi mater familias u. s. w. Gajus erwähnt zwar diese Worte nicht, allein ihre rechtliche Gültigkeit ergiebt sich daraus, daß sie Ulpian in seine Institutionen aufgenommen hatte [51]). Wie die Kaufformel und die Wechselworte sprachlich verbunden waren, darüber wagen wir keine Vermuthung aufzustellen [52]). Dies kann jedoch mit

---

251) Es könnte auffallend erscheinen, daß bei der Coemtio eine wechselseitige Unterredung stattfindet. Auch hier kann die familiae emtio als Analogie gelten, wo nach den Worten des Käufers auch der Verkäufer eine bestimmte Formel auszusprechen hat: „haec ita, ut in his tabulis cerisque scripta sunt, ita do, ita lego, ita testor, itaqae vos Quirites testimonium mihi perhibetote"; et hoc dicitur nuncupatio: nuncupare est enim palam nominare: et sane, quae testator specialiter in tabulis testamenti scripserit, ea videtur generali sermone nominare atque confirmare. Gaj. 2, 104.

252) Huschke Studien d. röm. R. S. 186 und 199 denkt sich die Verbindung der beiden Formeln folgendermaßen: „Der Mann fragt die Frau Visne tu mihi ita ex jure Quiritium materfamilias esse, ut ubi ego Gajus, tu Gaja sies? Die Frau antwortet: volo, und fragt umgekehrt den Mann: Visne tu mihi ex jure Quiritium paterfamilias esse, ut ubi ego Gaja, tu Gajus sies, und der Mann antwortet ebenfalls volo. Bei beiden Antworten erklärten auch die Väter ihre auctoritas. Darauf sagte der Mann: Te ego ex jure Quiritium matremfamilias meam esse ajo, estoque mihi emta hoc aere aeneaque libra. Dieser Ansicht ist auch Hase de manu p. 49 beigetreten. Aber die Worte ubi ego Gajus dürfen nicht in die Mancipationsformel hineingezogen werden; Valer. Max. lib. 10 fin. sagt ausdrücklich, dieselben seien ante januam mariti ausgesprochen worden, d. h. wenn die Braut vor dem Hause ihres Bräutigams angekommen war, ehe sie die Schwelle überschritt, also bei der Deductio domum mariti. Dahin wird wohl Niemand die Mancipation verlegen wollen. Ferner aber sind jene Worte überhaupt nicht auf die Coemtio beschränkt, sondern waren bei jeder Heimführung gebräuchlich, ja wir sind nicht einmal berechtigt, sie von der freien Ehe auszuschließen. Das Nähere bei den Hochzeitsgebräuchen. Unrecht hat nach unserer Ansicht Huschke auch darin,

einiger Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß die Wechselworte erst nach der Mancipation gesprochen wurden, wenn der Bräutigam das As dem Vater oder den Tutoren übergab und die Braut mit der Hand erfaßte, wie es bei den Mancipio dati und Res mobiles der Fall war. Man stellt sich auf den Standpunct der späteren Zeit, wo Ehe und Manus getrennt waren, wenn man dieselben vor die Mancipation verlegt, weil erst die Ehe gegründet sein müsse, bevor die Manus erworben werden könne. Der Consens der Verlobten war schon an den Sponsalien gegeben und es bedurfte keiner Wiederholung derselben, welche dadurch entsteht, daß man jene Wechselworte als Consensformel faßt. Sie bezogen sich lediglich und allein auf die Mancipation und enthielten, wie schon gesagt worden ist, die nähere Bestimmung des Zweckes, wozu die Kaufhandlung vorgenommen wurde.

Der Verkaufsgegenstand war die Frau, nicht, wie Böcking gemeint hat[53]), das Vermögen derselben. Es hätte sonst keinen Sinn, wenn die Coemtio als Form, die Manus zu erlangen, angegeben wird. Gajus stellt ausdrücklich diejenigen, welche in das Mancipium übergehen und daher mancipirt werden, mit der Frau zusammen, welche durch Mancipation in die Manus übergeht. Und wie hätte die Frau remancipirt werden können, wenn sie nicht durch Mancipation erworben war?[54]) Wie hätte endlich die Coemtio um eine Manus fiduciae causa zu begründen angewandt werden können, wenn nicht die Frau mancipirt wurde? Von dem Vermögen ist in allen uns überlieferten Stellen keine Rede, es verstand sich von selbst, daß wenn die Frau in Manu war, auch ihre Habe in das Eigenthum ihres Mannes überging.

Der Käufer der Braut war der Bräutigam. Daher wird er Coemtionator genannt[55]). Man hat diese Worte von einem jeden verstehen wollen, welcher eine Frau in die Manus erhalten hat,

---

daß er ebenso wie Walter Rechtsgesch. 2, S. 99 die Unterredung zwischen den Verlobten der Kaufformel vorausgehen läßt; die Ordnung muß vielmehr die umgekehrte gewesen sein, worüber wir gleich im folgenden sprechen. Willkührlich ist endlich von Huschke matremfamilias in die Mancipationsformel hineingesetzt worden.

253) Böcking de mancipii causis p. 75, Instit. d. röm. R. 1, S. 233. Hiergegen Walter Rechtsgesch. 2, S. 99, Anm. 33.

254) Fest. Remancipatam Gallus Aelius esse ait, quae mancipata sit ab eo cui in manum convenerit.

255) Gaj. 1, 115. 118. 118 a. 166. 3, 83. 84. Ulp. 11, 5.

einerlei ob durch Confarreatio oder Usus oder Coemtio[56]). Allein die Stellen des Gajus, auf welche man sich beruft, beweisen hierfür nichts[57]). Zur Zeit des Gajus war der Usus untergegangen und die aus der Confarreatio hervorgehende Manus bestand nun in Bezug auf die Sacra fort, so daß als einzige Form der Manuserwerbung nur die Coemtio galt und bei den juristischen Fragen der Gegenwart Coemtionator schlechthin von jedem Manne, der eine Manusehe einging, gesagt werden konnte.

Wer der **Verkäufer** sei, ist bestritten. Die Einen meinen, die Coemtio sei ein gegenseitiger Kauf zwischen Mann und Frau, die Frau verkaufe sich dem Manne und der Mann verkaufe sich der Frau, Andere meinen, es finde nur ein einseitiger Kauf statt, die Frau verkaufe sich selbst dem Manne, noch Andere endlich, die Frau werde von dem Vater oder den Tutoren dem Manne verkauft.

Die Ansicht, daß die **Coemtio ein gegenseitiger Kauf** sei, ist von Grupen, Hugo, Schweppe[58]) verworfen worden, hat aber ihre Vertreter noch in Gans, Göttling und Burchardi[59]). Sie stützt sich auf einige Stellen der Alten, die jedoch aus einer Zeit stammen, wo die Coemtio schon längst aus dem Leben verschwunden

---

256) Schilling Bemerk. über röm. Rechtsgesch. S. 143. Huschke Stud. d. röm. R. S. 190.

257) Gaj. 3, 83. 84. Patri adoptivo coemtionatorive adquiruntur —. Ad coemtionatorem aut ad patrem adoptivum pertinet hereditarium aes alienum —. Pater adoptivus aut coemtionator heres fit —. Quod . . . debuerint . . . neque pater adoptivus teneatur, neque coemtionator. Vergleicht man hiermit die Parallelstelle Gaj. 4, 38. Mulier per coemtionem, masculus per adrogationem desinit jure civili debere nobis, so ergiebt sich, daß unter coemtionator nur der verstanden wird, welcher eine Ehe durch Coemtion geschlossen hat. Mit Recht hat aber Huschke gegen Zimmern (Rechtsgesch. S. 512 u. 841) bemerkt, daß coemtionator nicht blos von der coemtio fiduciaria, sondern auch von der coemtio matrimonii causa gesagt wird. Der Hauptbeweis hierfür ist in Gajus 1, 118 enthalten, wo unterschieden wird zwischen einer Frau quae ei (coemtionatori) nupta sit und quae ei nupta non sit.

258) Grupen de uxore Rom. 1725 p. 231. Hugo Rechtsgesch. 11. Aufl. 1. S. 157. Schweppe Rechtsgesch. 2. Aufl. S. 566. Die beiden letztern haben nur andeutungsweise, der erstere etwas ausführlicher gegen jene Ansicht gesprochen. Wir haben es für nöthig gehalten, diese alte Controverse nochmals zu behandeln, da bis jetzt nur wenig hinreichende Gründe dagegen vorgebracht sind.

259) Gans Schol. zu Gajus S. 147. Göttling Gesch. d. röm. Staatsverf. S. 90. Burchardi Lehrb. d. röm. Rechts 2, S. 246. Der letztere nimmt sogar eine gegenseitige Mancipation der Eheleute an.

war. Ulpian bei Boethius und Servius [60]) sagt von den Verlobten, welche eine Manusehe durch Coemtio eingehen: sese in coemendo invicem interrogabant. Allein daß invicem nicht zu coemendo gehört, sondern zu interrogabant (denn es ist wechselseitige Frage und Antwort) hat Grupen richtig bemerkt. Deutlicher sprechen vom gegenseitigen Kaufe Servius [61]): ad antiquum nuptiarum pertinet ritum, quo se maritus et uxor invicem coemebant, sicut habemus in jure, und Isidor [62]): praecedente enim in nuptiis donatione dos sequitur. Nam antiquus nuptiarum erat ritus, quod se maritus et uxor invicem emebant, ne videretur ancilla uxor, sicut habemus in jure. Inde est quod praecendente donatione viri sequitur dos uxoris. Der letztere wirft die verschiedensten Verhältnisse zusammen; welch unklares Bild ihm vorschwebte, zeigt sich daraus, daß er die Donatio ante nuptias und die Dos als die Acte ansieht, wodurch Mann und Frau sich erkaufen [63]). Daß er jedoch die Coemtio im Sinne hat, darauf scheinen die Worte antiquus nuptiarum ritus hinzudeuten. Servius hatte die obenerwähnte Stelle des Ulpian vor sich, worin die Formel an sibi u. s. w. enthalten ist. Er verwechselte diese mit dem Mancipationsacte und sah in der gegenseitigen Frage und Antwort einen gegenseitigen Kauf. Der späteren Zeit mußte es unbegreiflich erscheinen, daß die Frau im Alterthume vom Manne gekauft worden war, die Stellung der Ehefrau erschien so als sklavenähnliches Verhältniß, weswegen auch Isidor sagt, um diesen Gedanken von sich abzuweisen: ne videretur ancilla uxor. Diesem Vorurtheile gemäß gestaltete sich bei den Späteren die Ansicht über die Coemtio. Denn daß wir es hier nicht mit einem bloßen Mißverständnisse zu thun haben, sondern mit einer Auffassung, welche, wenn auch nicht allgemein, doch immerhin verbreitet war, beweist die Uebereinstimmung der beiden erwähnten Schriftsteller [64]). Wir müssen diesen späten Zeugnissen gegen-

---

260) Boeth. ad Topic. 3. Serv. ad. Aen. 4, 214.

261) ad Georg. 1, 31.

262) origin. 5, 24.

263) Eine ähnliche Vorstellung scheint auch Servius zu haben, wenn er sagt ad Aen. 4, 103. Omnis iste mos coemtionis et citra nominis nuncupationem dotis datae taxatione expediretur.

264) Rein sieht als die einzige Quelle dieser Ansicht die mißverstandenen Worte Ulpians an. Zeitschr. f. Alterthumswiss. 1848. S. 174. Isidor und Servius vermochten nicht, sich auf den historischen Standpunct des früheren Alterthums

über die Aussagen der klassischen Juristen betonen, welche die Coemtio noch im Leben kannten. Weder Gajus noch Ulpian wissen von einem gegenseitigen Kaufe. Jener stellt die Mancipation bei der Coemtio mit der, wodurch das Mancipium begründet wurde, zusammen und setzt den einzigen Unterschied in die Formel, welche dabei ausgesprochen wurde.

In den uns überlieferten Formen der Coemtio ist nicht die mindeste Andeutung eines gegenseitigen Kaufes enthalten. Die Mancipation ist die gewöhnliche, die Formel an sibi paterfamilias, materfamilias esse vellet war nur eine nähere Bestimmung über den Zweck der Mancipation. Man hat hierher eine Stelle des Varro bei Nonius ziehen wollen, worin erzählt wird, daß die Braut drei Asses mit in das Haus ihres Bräutigams gebracht habe, deren einen sie ihrem Manne übergab „tanquam emendi causa“ [265]). Allein es wird durchaus nicht gesagt, daß dieser Ritus nur bei der Coemtio oder auch nur vorzugsweise bei derselben statt gefunden habe. Er war auch von der Mancipation getrennt, denn erst beim Eintritt in das Haus des Bräutigams überreicht die Braut das As. Eine solche Hochzeitsceremonie kann aber überhaupt nicht als eine juristische Handlung mit rechtlicher Gültigkeit angesehen werden. Endlich sind die Worte tanquam emendi causa ein individueller Versuch, jene Sitte zu erklären, welcher auf keine objective Gültigkeit Anspruch machen kann.

Ein gegenseitiger Kauf widerspricht in jeder Beziehung dem römischen Rechte. Der gekaufte Gegenstand kann den Käufer nicht wieder erkaufen. Dies würde aber der Fall sein, wenn die Frau, die durch Mancipation in die Gewalt des Mannes übergegangen ist, ihrerseits den Mann erkaufte. Man kann nicht entgegnen, daß man es nur mit einem Symbole zu thun habe; denn hier ist es grade das Wesen des Symboles, in seiner sinnlichen Erscheinung mit dem Urbilde übereinzukommen und sich nur durch die Idee, welche damit verbunden wird, davon zu unterscheiden. Der Mann würde ferner durch gegenseitigen Kauf gleichsam in die Gewalt der Frau kommen, was gradezu eine Absurdität genannt werden muß. Die Ehe legt zwar dem Manne Pflichten gegen die Frau auf, er hat sie zu erhal-

---

zu stellen. Indem sie dem Bewußtsein ihrer Zeit, welche den Kauf der Frau nicht mehr denken konnte, folgten, gelangten sie zu jener falschen Auffassung.

265) Nonius s. v. Nubentium ritus. Das Nähere über die drei Asses unten bei den Hochzeitsgebräuchen.

ten und zu schützen, allein die Römer betrachten diese Pflichten als ein Recht, welches der Mann ausübt, nicht als Abhängigkeit des Mannes vom Weibe, sondern umgekehrt, als Abhängigkeit des Weibes vom Manne. Der Römer setzte sich in der Ehe zu keiner Zeit dem Weibe gleich, sondern sah dasselbe von Anfang als ihm unterworfen an.

Auch die Manus fiduciä causa, welche eine Uebertragung der Coemtio ist, zeigt uns keine Spur eines gegenseitigen Kaufes. Gajus stellt sie der Coemtio matrimonii causa völlig parallel und läßt von ihr das gelten, was er von jener gesagt hat [66]). Ebenso wenig kann die Präposition co in Coemtio für den gegenseitigen Kauf etwas beweisen; sie bedeutet nie gegenseitig, nie einander, wechselweise; coemtio könnte im besten Falle nur heißen: das Hinzukaufen, das Zusammenkaufen verschiedener Gegenstände, wie coemere in der That diese Bedeutung hat [67]). co, con, com, cor, col ist häufig in der Zusammensetzung bedeutungslos, namentlich in der älteren Sprache, bei Cato und Plautus. Daher stehen die Composita für die einfachen Wörter, so coarguo, cohonesto, cohortor, collaudo, collibet, condecet, colluceo, comminor, comprobo, concaleo, concalesco, concuro, condemno, confiteor u. s. w. Wahrscheinlich war Coemtio von dem einfachen emtio ursprünglich nicht verschieden. Die Präposition con ist sehr indifferenter Natur, ihre Bedeutung nicht so scharf markirt wie die übrigen Präpositionen, weshalb sie in der Zusammensetzung häufig nur einer gewissen Fülle wegen, welche die ältere Sprache liebt, gebraucht wird.

Gewichtiger könnte der nicht selten vorkommende Ausdruck mulier coemtionem facit cum viro erscheinen [68]). Aber auch hieraus läßt sich auf einen gegenseitigen Kauf nicht schließen, sondern nur dies, daß die Frau mit dem Manne ein Kaufgeschäft abschließt, wobei der eine Theil der kaufende, der andere Theil der verkaufende ist. Da nun die Frau zugleich das verkaufte Object ist, so würde hieraus folgen, daß sie sich selbst verkauft, nicht daß sie den Mann erkaufte.

---

266) Mit der einzigen Ausnahme, daß die Frau bei einer Coemtio fiduciaria nicht dem Coemtionator filiae loco ist. Gaj. 1, 118.

267) Cic. ad divers. 15, 19. Sulla . . . omnia bona coemit. in Verrem 4, 59, §. 133. Quae tum non modo non venditabant, quum judicia fiebant, verum etiam coemebant. Terent. adelph. 2, 2, 17 Coemisse hinc quae illuc veheres multa.

268) Cic. de orat. 1, 56. Gaj. 1, 162. 1, 114. 115. 195. Orelli inscript. 5859.

Allein auch dieses steht nicht sicher. Der Ausdruck Coemtio bezieht sich nicht allein auf die Mancipation, sondern auch auf die dabei vorkommende gegenseitige Frage und Antwort, und so kann in der That gesagt werden, daß die Frau eine Coemtio mit dem Manne vornehme. Der ganze Act ist von seinem Hauptmomente, dem Kaufe, Coemtio genannt; a potiori fit denominatio.

Die Ansicht vom gegenseitigen Verkaufe ist mithin der Ueberlieferung und den Principien des römischen Rechtes in jeder Beziehung zuwider; sie führt sogar zu Absurditäten. Jedoch läßt sich nicht leugnen, daß sie bei den Römern selbst zu einer Zeit Eingang gefunden hat, als die Coemtio aus dem Leben verschwunden und das Verständniß derselben erloschen war. Ihren Grund hat sie einerseits in dem Widerwillen, den eine höher gebildete Zeit gegen den Gedanken an den Kauf der Frau hatte, andererseits in der falsch aufgefaßten Formel an pater familias sibi esse vellet.

Die zweite Ansicht, daß die Frau sich selbst verkaufe, wird von Zimmern, Walter und Huschke vertreten [69]. Die Untersuchung hierüber fällt mit der Frage zusammen, wer bei der Mancipation das As bekomme. Directe Angaben sind nicht vorhanden. Nur durch Combination ist ein sicheres Resultat zu erzielen. Gajus sagt ausdrücklich, daß die Mancipation, wodurch das Mancipium und die Manus begründet wird, in der Formel verschieden gewesen sei, andere Verschiedenheiten nennt er nicht, ungeachtet es ihm darauf ankommt, dieselben aufzufinden. Hieraus müssen wir schließen, daß in allen übrigen Stücken die Mancipation bei der Coemtio mit der bei den Mancipio dati identisch war, mithin auch der Vater seine Tochter dem Manne mancipirte. Eine Selbstmancipation ist im römischen Rechte sonst nicht nachzuweisen, auch im alten Schuldrechte, wo sie angenommen worden ist, hat sie nicht stattgefunden, wie Savigny mit schlagenden Gründen dargethan hat [70]. Vielleicht weisen auch die Worte aus einer Inschrift virginem volentem e parentibus coemit [71]) darauf hin, daß nur der Vater als der Verkaufende gedacht

---

269) Zimmern Rechtsgesch. 1, S. 837. Walter Rechtsgesch. 2, S. 99. Huschke Studien S. 200.

270) Savigny über altröm. Schuldrecht, vermischte Schriften Bd. 2, S. 400.

271) Mitgetheilt von Grupen de ux. Rom. p. 205. Conanus (Comm. 8, 3.) las sie: Cons. Aug. Pub. Claud. quaes. aer. Antoninam Volumniam. virginem. volent. auspi. e. parent. suff. coemit. et IV. fasc. in do. dux. Bei Tiraquellus ad Alex. ab Alexand. Genial. dier. II. 5. findet sich die Inschrift folgendermaßen: Cos. Tit.

werden kann. Unter parentes sind hier nicht die Eltern der Frau, sondern Vater und Großvater zu verstehen, wie dies nicht selten der Fall ist [72]).

Wie aber, wenn das Weib sich unter Tutel befand? Stand den Tutoren das Recht zu, ihre Schutzbefohlene zu mancipiren, wie dies der Vater mit der Tochter thun konnte? Der allgemeinen Analogie gemäß, wonach ein unter Tutel stehendes Weib zu einem Rechtsgeschäfte von ihren Tutoren bloß autorisirt wurde, im übrigen dasselbe selbstständig abschloß, haben Hasse, Schweppe, Böcking und Haase [73]), Zimmern, Walter und Huschke angenommen, daß die Tutoren bei einer Coemtio nur ihre Auctorität interponirten, die Mancipation aber von dem Weibe selbst vornehmen ließen. Die Entscheidung dieser Frage ist sehr schwierig, da einerseits uns nicht die mindeste hierauf bezügliche Notiz überliefert ist, und es andererseits zweifelhaft erscheinen muß, wie weit in älterer Zeit die Befugnisse über die Person der Mündel ging. Ist jedoch eine Selbstmancipation im römischen Rechte nicht allein nicht nachzuweisen, sondern auch den Formen, welche bei der Mancipation statt fanden, zuwider, so müssen wir zu der Annahme getrieben werden, daß die Frau sich in keinem Falle selbst mancipiren konnte, sondern von den Tutoren ebenso wie von ihrem Vater mancipirt wurde. Wenn auctores erwähnt werden [74]), so kann man hieraus nicht schließen, daß sie gerade für den Zweck

---

a. d. V. Kal. Octob. Pub. Claudius Tulliam virginem volentem auspicato e parentibus coemti.

272) Fest. s. v. parens.

273) Hasse Güterrecht 1, S. 63. Schweppe Rechtsgesch. S. 566. Böcking Instit. 1, S. 233. Hase de manu S. 45. — Der entgegengesetzten Ansicht, daß die Frau auch von den Tutoren mancipirt wird, sind: Wächter Ehescheidung S. 55. „Der Coemtionator . . . schlug mit der ehernen Münze . . . an die Waage und gab sie dem, von dem er die Person in seine Gewalt bekam.“ Unterholzner Verjährungslehre S. 64: „Die Mancipation nahm derjenige vor, in dessen väterlicher oder vormundschaftlicher Gewalt sich die Frau bis dahin befunden hatte.“ Eggers Ehe mit Manus S. 88: „War sie in patria Potestas, so mußte der Paterfamilias zugegen sein und den Verkauf für sie vornehmen, so daß er der Auctor war. War sie dagegen nicht mehr in väterlicher Gewalt, so trat der Tutor als Auctor ein.“ Rein Civilrecht S. 178: „Der gleichsam kaufende Mann war ebenso zugegen wie der verkaufende Vater oder Vormund.“

274) Gaj. 1, 195. Item si sit a masculo manumissa et auctore eo coemtionem fecerit. Gaj. 1, 115. Si qua velit quos habet tutores reponere . . . iis auctoribus coemtionem facit. Cic. pro Flacc. 34. In manum, inquit, convenerat . . . sed quaero usu an coemtione? . . . Coemtione? Omnibus ergo auctoribus?

zugegen waren, um das Weib zur Selbstmancipation zu autorisiren. Ihre Auctorität war in älterer Zeit — und nur diese können wir bei der Darstellung der Coemtio zunächst im Auge haben — bei jeder Ehe nothwendig, selbst bei der freien, da der Consensus der Verlobten sonst keine rechtliche Kraft besaß. Bei der Coemtio war sie speciell dazu nothwendig, daß das Weib die Formel an sibi pater familias esse vellet rechtsgültig aussprechen und ihr Vermögen in das Eigenthum des Mannes übergehen lassen konnte. Der Ausdruck auctor ist so allgemein, daß er nicht einmal bloß auf die Tutoren bezogen werden kann, sondern auch von dem Vater gebraucht wird [275]. In der historischen Zeit ist das Recht der Tutel schon sehr beschränkt und herabgedrückt, aber je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, desto bedeutender ist es, desto mehr entspricht es dem Urbilde, wonach es geformt ist, der patria Potestas. Können doch sogar nach den uns vorliegenden Quellen die legitimen Tutoren eine Manusehe verhindern [276], weil die Sorge für das Vermögen der Frau ihnen vorzüglich anvertraut ist. Die legitimi tutores waren die Agnaten, an sie fiel das Vermögen, wenn die Mündel ledig starb oder eine freie Ehe einging. Bei der Conventio in Manum, wo das Vermögen der Frau für immer in das Eigenthum des Mannes überging, kam recht eigentlich das höchste Recht und das innerste Wesen der legitimen Tutel, wie sie in historischer Zeit bestand, zur Erscheinung. Es liegt daher die Vermuthung nahe, daß hier auch das Recht über die Person der Mündel größer war als gewöhnlich, und wenn die Tutoren sie auch nicht in das Mancipium verkaufen konnten, so läßt sich doch hieraus kein Schluß auf eine Ehe durch Coemtio machen, da in jenem Falle die Frau unfrei geworden wäre, in diesem dagegen frei blieb und alle die Rechte in der Familie ihres Mannes erhielt, welche sie in ihrer natürlichen Familie besessen hatte. Wir sehen, daß auch die übrigen Gewaltverhältnisse über Freie im Laufe der Zeit sich vorzüglich auf das Vermögen beschränkten, während sie sich früher nicht minder auf die Person bezogen und diese unter die Gewalt und den Schutz des Hausherrn stellten. Sollte dieses nicht auch von der

---

275) Paulus Coll. 4, 2, 3. Patri, si in filia sua . . . quae eo auctore, cum in potestate esset, viro in manum convenerit. Ebenso Papinian Coll. 4, 7. Auch hier kann nur von einer Manusehe durch Coemtio die Rede sein, wie schon Hasse richtig bemerkt hat, Güterrecht S. 63. Vgl. Anm. 234. Cic. pro Cluent. 5. Nubit genero socrus, nullis auspiciis, nullis auctoribus, funestis ominibus.

276) Cic. pro Flacc. I. l.

Tutel über Weiber gelten, um so mehr als diese bis in die Kaiserzeit nicht zu der Selbstständigkeit gelangten wie die Männer, um so mehr als sie nach der allgemeinen Sitte des Alterthums, fast ohne nach ihrem Willen gefragt zu werden, verheirathet wurden? Für die alte Zeit kann daher kaum eine andere Ansicht zulässig erscheinen als die, daß das Weib von den Tutoren mancipirt wurde; für die spätere aber eine Umwandlung anzunehmen, sind wir bei dem conservativen Geiste der Römer und dem Mangel aller Zeugnisse nicht berechtigt. Hiermit stimmt die Sitte anderer Völker, von denen wir nur die Germanen anführen wollen. Der germanische Mundboro hatte das Recht, seine Schutzbefohlene nicht nur symbolisch, sondern gegen einen wirklichen Preis an den Ehemann zu verkaufen. Der von dem Bräutigam oder dessen Vater entrichtete Kaufpreis verblieb ihm als ächtes Eigenthum, und erst spätere Sitte ist es, wenn der Tutor denselben theilweise oder ganz der Mündel als Mitgift gab [77]). Dasselbe Verhältniß müssen wir auch für die römische Urzeit annehmen, wo die Coemtio, wie wir unten zeigen werden, noch ein wirklicher Kauf war. War der Vater todt, so trat der nächste Agnate an seine Stelle, er übernahm dieselben Verpflichtungen und Rechte gegen das Weib, welche jener ausgeübt hatte, das Weib wurde von ihren Familienangehörigen aus der Familie entlassen und in eine andere mancipirt.

Auf diese Ansicht scheinen auch die handschriftlichen Züge der Stelle des Gajus über die Coemtio zu führen:

> coemtione in manum conveniunt per mancipationem, [id est] per quandam imaginariam venditionem, [adhi] bitis non minus quam V testibus civibus Romanis puberibus item libripend au ııncum*) mulierem cujus in manum convenit.

Göschen schrieb item libripende praeter mulierem eumque cujus ... Heffter item libripende una cum muliere eoque cujus ..., willkührliche Ergänzungen, welche den allerdings nur noch schwer erkennbaren Spuren der handschriftlichen Ueberlieferung nicht nachgehen. Die Construction des Satzes ist auffallend, wenn man denselben mit der Beschreibung der Mancipation an den übrigen Stellen vergleicht [78]) und bedenkt, wie Gajus hier fast überall dieselben Worte braucht. Mit adhibitis muß wie in den erwähnten Stellen ein neuer Satz

---

277) Grimm deutsch. Rechtsalterthüm. S. 424 ff. Kraut Vormundschaft nach d. Grundsätzen d. dtsch. Rechts. 1835. 1, S. 171 u. 172.

*) Statt nc könnte auch ue gelesen werden.

278) Gaj. 1, 119. 3, 173. 2, 104.

beginnen, der sein eignes Verbum finitum hat. Nun hat Huschke [79]) das Wort auctores richtig nach den Zügen der Handschrift aus libripendau hergestellt, es ist auch sonst in auct oder aut abgekürzt [80]). Seine übrigen Ergänzungen sind gewaltsam, da er willkührlich den Ausfall einer ganzen Zeile annimmt [81]); der Raum reicht nur für sieben bis acht Buchstaben aus. Das fehlende Verbum ist wahrscheinlich vendunt, was sich genau an die handschriftlichen Züge anschließt und hier um so eher zu erwarten ist, als die Coemtio wenige Worte vorher eine venditio imaginaria genannt ist. Die Stelle lautet demnach folgendermaßen: adhibitis testibus . . . item libripend(e) au(ctores) (ve)ndunt mulierem. Diesen Sinn hat auch Klenze geben wollen, wenn er schrieb libripende mancipatur oder venumdatur mulier ei cujus . . . ——. Auctores sind hier der Vater und die Tutoren, die auch sonst beide mit diesem Ausdrucke bezeichnet werden. Es wäre willkührlich, bloß den Vater oder bloß die Tutoren darunter zu verstehen.

Wir glauben hierdurch zu der Annahme berechtigt zu sein, daß die Frau sich nicht selbst mancipirte, einerlei ob sie in patria Potestas oder in Tutel stand, sondern von dem Vater oder den Tutoren dem Manne mancipirt wurde.

Wann die Mancipation vorgenommen wurde, ist uns nicht überliefert. Sie kann nicht an den Sponsalien vorgenommen worden sein, da sonst die Frau schon als Braut in die Manus gekommen wäre und die Sponsalien nur durch eine Scheidung hätten aufgelöst werden können, wozu allein der Mann die Macht gehabt hätte. Es scheint sich fast von selbst zu verstehen, daß sie am Hochzeitstage vor der Domum Deductio stattgefunden haben muß.

Fassen wir die obige Untersuchung in einem kurzen Resultate zusammen, so folgt: die Mancipation bei der Coemtio ist in allen Stücken mit der bei den Mancipio dati und den Res mancipi identisch und nur insofern unterschieden, als die Kaufformel eine nähere Bestimmung erhielt durch die wechselseitige Frage und Antwort der Verlobten, worin sich diese als Eheleute anerkannten.

---

279) Huschke Studien S. 185—188.

280) Gaj. 1, 193. 2, 122. vergl. Gaj. v. Göschen 1. Ausg. im index siglarum p. LXXIX.

281) Seine Ergänzung lautet: auctoribus muliere, mulieris parente vel tutoribus eoque et parente ejus cujus in manum convenit. Böcking nimmt sogar eine Lücke von mehreren Zeilen an, Inst. 1, S. 233.

2. Bedeutung der Mancipation.

Es fragt sich nun weiter, worin besteht die Bedeutung der Mancipation? War sie von jeher Scheinkauf, und wenn sie dies nicht war, wie erklärt sich ein wirklicher Kauf der Frau? Um hierauf zu antworten, ist es nothwendig, die Mancipation im Allgemeinen an sich zu betrachten und die Fälle, wo sie angewandt wurde, zusammenzustellen.

Die Mancipation ist ein Ueberrest aus der Zeit, wo das Geld noch nicht geprägt war, sondern als rohes Erz mit der Waage zugewogen wurde. Dies sagen ausdrücklich Gajus und Plinius [81a]). Die Sitte, das Aes an eine eherne Waage anzuschlagen, scheint darin ihren Grund zu haben, daß man an dem Klange erkunden wollte, ob es reines Metall sei [82]). Sie ist dem Klippschild der Germanen zu vergleichen [83]). Daher heißt auch das Aes raudusculum, raudus, rodus, rudus, von der Wurzel ru tönen, nicht von rudis roh, welches andere Prosodie hat; es ist mit ravis und raucus zusammenzustellen [84]). Die fünf Zeugen, welche bei der Mancipation anwesend sein müssen, werden gewöhnlich als Repräsentanten der fünf Klassen des Servius Tullius gefaßt, als symbolische Darstellung des ganzen Volkes in

---

281a) Gaj. 1, 122. Ideo autem aes et libra adhibetur, quia olim aereis tantum nummis utebantur, . . . nec ullus aureus vel argenteus nummus in usu erat sicut ex lege XII tabularum intellegere possumus: eorumque nummorum vis et potestas non in numero erat sed in pondere nummorum. Plin. 33, 3, 13. Librales (unde etiam nunc libella dicitur et dupondius) appendebantur asses. Quare aeris gravis poena dicta . . . Quin et libripendes dicuntur: qua consuetudine in his emtionibus, quae mancipii sunt, etiam nunc libra interponitur. Servius rex primus signavit aes.

282) In der uns vorliegenden Gestalt der Mancipation wird das aes nicht mehr gewogen, sondern blos an die Waage angeschlagen. Daß es jedoch früher gewogen wurde, zeigt die ganze Situation, das Vorhandensein der Waage und des Libripens. Man könnte glauben, das Anschlagen des Erzes sei nur symbolische Vertretung des ursprünglichen Wägens, aber man sieht hierbei nicht ein, wie beides commensurabel ist. Wahrscheinlicher dünkt uns daher die oben aufgestellte Vermuthung.

283) Grimm deutsch. Rechtsalt. S. 77. 425.

284) Fest. s. v. rodus. Varro ling. lat. 5, 163. — Die Wurzel ru ist lateinisch in ravis, raucus enthalten, worin u zu au, vor einem Vokale zu av geworden ist. Rudere und rudis mag ursprünglich mit diesen Wörtern verwandt sein, allein beide Linien haben sich frühzeitig getrennt, und es scheint gewagt, die eine auf die andere zurückzuführen.

einer Versammlung [85]). Hiermit wird die Nachricht von den classici testes in Verbindung gebracht [86]). Allein classici werden gerade diejenigen genannt, welche der ersten Klasse und nur der ersten angehören, alle übrigen dagegen heißen infra classem [87]). Sollen jene fünf Zeugen die fünf Klassen des Servius Tullius darstellen, so kann dies nicht anders gedacht werden, als daß aus jeder Klasse ein Zeuge genommen werden müßte, damit so das ganze Volk vertreten wäre. Wir können uns mit dieser Deutung nicht einverstanden erklären. Gajus [88]) spricht bloß von cives Romani puberes, worin nur die allgemeinsten Eigenschaften der bei einem Rechtsgeschäft fungirenden Personen enthalten sind, nämlich Civität und Mündigkeit. Außerdem sagt er non minus quam quinque testibus, woraus hervorgeht, daß eine bestimmte Anzahl von Zeugen nicht erfordert wurde, wenn sie nur nicht unter fünf herabsank. Die Fünfzahl der Zeugen hat mit der Eintheilung der Bürger in politische Corporationen nichts zu thun. Sie erklärt sich durch die Gewohnheit der Römer, die ungerade Zahl aus religiösen Gründen vorzuziehen, und dadurch, daß die Zwei den alten Völkern noch als eine Einheit, als ein Paar galt, die Drei als die einfachste und kleinste Vielheit, die Fünf dagegen als eine größere Vielheit [88a]). Fünf Zeugen werden auch nach dem Gesetze des

---

285) Dies ist die jetzt allgemein geltende Ansicht, welche am schärfsten und consequentesten von Otf. Müller Etrusker 1, S. 386, Böcking Instit. 1, S. 232 Anmerk. 16. und Danz Lehrbuch d. Gesch. des röm. Rechts 1, S. 195 und 202 durchgeführt ist. Der Letztere macht dafür hauptsächlich geltend, daß die Anrede vos Quirites testimonium perhibetote Gaj. 2, 104 auf das versammelte Volk hinweise, indem nur dieses Quirites genannt werden könne. Hierauf ist zu erwiedern, daß diese Worte nur bei der Familiä Emtio nach der Kaufformel gesprochen werden, nicht aber bei der wirklichen Mancipation der Res mancipi. Daraus läßt sich also für die Bedeutung der Zeugen bei der eigentlichen Mancipation kein Schluß machen. Ferner aber heißen Quirites die Bürger keineswegs blos in Beziehung auf die Volksversammlung, sondern auch im gewöhnlichen Leben, wie aus der uralten Leichenformel hervorgeht: ollus Quiris leto datus est. Fest. s. v. Quirites. Varro ling. lat. 7, 42.

286) Fest. s. v. classici testes dicebantur, qui signandis testamentis adhibebantur. Walter Rechtsgesch. 2, S. 169 Anm. 11.

287) Fest. s. v. Infra classem significantur qui minore summa quam centum et viginti millium aeris censi sunt. Gell. 7, 13. Classici dicebantur non omnes qui in classibus erant, sed primae tantum classis homines . . . Infra classem autem appellabantur secundae classis ceterarumque omnium classium.

288) Gaj. 1, 113. 119; 2, 104; 3, 173. — 288 a) Plut. Q. R. 2.

Romulus bei der Aussetzung der Kinder hinzugezogen, wo die Nachricht, daß es Nachbarn gewesen seien [89]), einen jeden Gedanken an corporative Vertretung ausschließt. Mag im Staatsrechte der Grundsatz gegolten haben, daß zur Constituirung von Collegien, zur Besorgung mancher Angelegenheiten gleich viel Theilnehmer aus jeder Körperschaft gewählt wurden [90]), vom Civilrechte läßt sich dies nicht nachweisen, und der einzige Fall, der hier angeführt werden könnte, die Nothwendigkeit von zehn Zeugen bei der Confarreatio, ist aus dem Standesinteresse des Patriciates hervorgegangen. Die Veräußerung des Eigenthums war für den Bürger ein freier Act der hausherrlichen Gewalt, welcher keiner Autorisation von Seiten der ganzen Gemeinde bedurfte. Noch weniger aber kann geltend gemacht werden, daß die Mancipation als auf dem uralten Unterschiede der Res mancipi und nec mancipi beruhend, ursprünglich eine staatsrechtliche Handlung gewesen sei, da alles Eigenthum aus der Beute hervorgegangen wäre [91]). Man mißbraucht den Satz von dem kriegerischen Charakter der Römer und der darauf beruhenden Eigenthümlichkeit ihrer gesellschaftlichen Zustände zu sehr und bedenkt nicht, daß der römische Staat seinen uralten Fundamenten nach auf einer ungleich idealeren Grundlage ruht, als das Princip der Eroberung ist [92]).

---

289) z. B. die drei Augurn der ältesten Zeit Liv. 10, 6, die Vestalinnen s. v. sex Vestae sacerdotes u. s. w.

290) Dion. 2, 15: *ταῦτα δ' οὐκ ἐκώλυσεν ἐκτιθέναι τοὺς γειναμένους, ἐπιδείξαντας πρότερον πέντε ἀνδράσι τοῖς ἔγγιστα οἰκοῦσιν, ἐὰν κἀκείνοις συνδοκῇ.*

291) Böcking Instit. a. a. O. Manhayn über d. Ursprung u. d. Bedeutung der res mancipi und nec mancipi im alten röm. Recht 1823. S. 61 ff. Danz Gesch. d. röm. Rechts 1. S. 195.

292) Das Gemeindeleben der römischen Urzeit, ja wir dürfen sagen, der italischen Urzeit beruhte vielmehr auf dem Grundsatze eines ewigen Friedens, eines Gottesfriedens. Der Krieg darf nur begonnen werden als Rache für den verletzten Frieden und nachdem umsonst Genugthuung verlangt ist. Die Quelle des Eigenthums war der Ackerbau und der daraus hervorgehende bürgerliche Erwerb; den Ackerbau aber beförderten die Götter und somit mußten diese als die letzten Urheber des Eigenthums erscheinen. Daher ist auch kein Princip im religiösen wie im politischen Leben der alten Römer so mächtig als das agrarische. Nachklänge aus dieser Zeit mag folgende Stelle des Censorinus enthalten, welcher de die natali 1. von den alten Römern schreibt: Nostrorum veterum sanctissimorum hominum exempla sum secutus. Illi enim quod alimenta, patriam, lucem, se denique ipsos deorum dono habebant, ex omnibus aliquid dis sacrabant . . . Itaque cum perceperant fruges, antequam vescerentur, dis libare instituerunt, et cum agros atque urbes deo-

Wir halten daher die Mancipation von Anfang an für eine Civilhandlung, deren Form sich im Volksleben nach und nach gebildet hat, und durch die Continuität des Rechtes sanctionirt worden ist. Mancipiren können Weiber, Haussöhne, Mancipio dati und Sklaven, aber nicht in jure cediren [93]), worin schon allein der Beweis liegt, daß die Mancipation nicht als eine politische Handlung anzusehen ist; denn Weiber und Sklaven können nicht mit dem Volke verhandeln, nicht vor dem Volke ein Rechtsgeschäft vornehmen.

Als das geprägte Geld aufgekommen war, hielt man an der alten Form des Kaufes fest und ließ das Alte neben dem Neuen bestehen, oder besser gesagt, man gab dem Neuen dadurch, daß man es unter den Schutz der alten Form stellte, gewissermaßen seine Weihe. Es läßt sich nicht denken, daß die Mancipation künstlich gebildet worden sei [94]); war einmal die Sitte untergegangen, so konnte sie nicht wieder hervorgeholt werden, das würde dem Charakter des Alterthums widersprechen. Wann die Mancipation zum Symbole geworden ist, kann nicht mehr ermittelt werden. Daß sie von Servius Tullius eingerichtet worden ist [95]), um den Plebejern eine Form zu schaffen, wodurch sie quiritarisches Eigenthum erwerben und veräußern konnten, ist eine Hypothese ohne Wahrscheinlichkeit, da sie in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ein Institut ist, welches überall da vorkommt, wo noch kein geprägtes Geld vorhanden ist. Die Plebejer hatten von jeher das Recht des quiritarischen Eigenthums, daher muß ihnen

---

rum munere possiderent, partem quandam templis sacellisque ubi eos colerent dicaverunt. Es scheint mir mehr als zweifelhaft, ob die res mancipi dem Kriege ihren Ursprung verdanken, wie häufig angenommen wird. Manus bedeutet in mancipium und den übrigen damit zusammengesetzten Wörtern jene uralte geheiligte Familiengewalt, welche der Hausherr von Anfang an ausübte, die Gewalt und den Schutz zugleich, wie er in beider Weise für die Urzeit eine Wohlthat war. Erst nach und nach, als jene ursprüngliche Familienverfassung zertrümmert zu werden begann, als die Trennung von Religion und Politik eintrat, sind auch die religiösen Principien verdunkelt worden.

293) Ulp. 19, 18. Adquiritur autem nobis etiam per eas personas, quas in potestate, manu mancipiove habemus. Itaque si quid mancipio puta acceperint . . . ad nos pertinet. Gaj. 2, 86. 87; 3, 167; 2, 96: In summa sciendum est, his qui in potestate, manu mancipiove sunt, nihil in jure cedi posse.

294) Dies nimmt Walter an Rechtsgesch. 2, S. 170.

295) Huschke Verf. d. Serv. Tullius S. 602. Walter Rechtsgesch. 2, S. 168. 171.

die Mancipation von jeher zugestanden haben [96]). Aber auch die Patricier müssen dieselbe gebraucht haben; denn wie hätten sie vor Servius ihr Eigenthum gegen Metall anders veräußern können als durch Abwägung? Ohne Zweifel reicht die Mancipation in die Urzeit zurück und hat sich auf der Grenze jener beiden welthistorischen Perioden entwickelt, wo das in Heerden bestehende nomadische Eigenthum zu dem Eigenthum des gewerbthätigen, industriellen Ackerbauers wurde. Die Mancipation hat somit zwei Perioden durchlaufen, in der ersten stellt sie das wirkliche Kaufgeschäft dar, in der zweiten ist sie zum Symbole geworden. Von jeher aber war sie eine Civilhandlung, welche vom Staatsrechte ebenso unabhängig war, wie das Recht der Manus und das Recht der väterlichen Gewalt, das nicht von dem Staate dem Hausherrn übertragen ist, sondern schon längst ausgebildet war, ehe der Staat in die Familienverhältnisse eingriff.

Die Mancipation pflegte in den meisten Fällen angewandt zu werden, wo eine zur Familie gehörige Person oder eine zu der Grundsubstanz des Vermögens gehörige Sache in die Gewalt und das Eigenthum eines Andern überging. Sie ist daher eines der wichtigsten Institute, worauf der Verkehr im bürgerlichen Leben und die Veränderung unter den Personen der Familie beruhte. Durch Mancipation wurden die Res mancipi veräußert [97]), Freie in das Mancipium gegeben [98]), die Emancipation [99]) und Adoption [300]) möglich gemacht und Testamente errichtet [1]), durch Mancipation endlich wird die Manus erworben.

Da wir das Wesen der Mancipation dahin bestimmt haben, daß sie einst nicht symbolischer, sondern wirklicher Kauf gewesen sei, so fragt es sich, war sie auch in allen den Fällen, für welche sie in der historischen Zeit gebräuchlich war, einst ein wirklicher Kauf? Dies ist klar für die Res mancipi, da neben dem symbolischen aes raudusculum ein Kaufpreis erlegt wurde. Ebenso für die Mancipio dati, welche

---

296) Vergl. S. 41.

297) Gaj. 2, 22. Ulp. 19, 3. Ebenso auch bei Schuldentilgung angewandt, der solutio per aes et libram Gaj. 3, 173. 174. Fest. s. v. nexum est.

298) Gaj. 1, 117.

299) Gaj. 1, 132. Gaj. epit. 1, 6 §. 3. Ulp. 10, 1. Paul. 2, 25, 2.

300) Gaj. 1, 134. Gell. 5, 19. Sueton. Octav. 64. Cajum et Lucium adoptavit ... per assem et libram emptos a patre Agrippa.

301) Gaj. 2, 102 ff. Fest. s. v. nexum est.

in allen wesentlichen Puncten den Sklaven gleich standen und durch dieselben Worte mancipirt wurden wie diese. Die bei der Adoption und Emancipation gebrauchte Mancipation ist in der historischen Zeit allerdings nur symbolisch, aber sie gründet sich auf einen wirklichen Verkauf. Der Sohn mußte dreimal in das Mancipium gegeben und wieder freigelassen sein, ehe er der väterlichen Gewalt enthoben war. Wollte man daher eine Emancipation bewerkstelligen, so verkaufte man zum Schein den Sohn dreimal in das Mancipium und manumittirte ihn wieder, worauf er frei war. Dagegen ist die Mancipation bei der Errichtung eines Testamentes von Anfang an eine bloße Uebertragung und Anwendung, indem man die Form, wodurch das Eigenthum veräußert wurde, zum Schein für eine ganze Hinterlassenschaft gebrauchte. Gerade daraus, daß der Kaufende ursprünglich selber Erbe war[2]), geht hervor, daß es ein Scheinkauf war; denn der Erbe würde doch nicht das, was ihm rechtlich nach dem Tode des Erblassers zufiel, erkauft und mit Gelde bezahlt haben.

Nach allgemeiner Ansicht ist auch die Mancipation bei der Coemtio eine solche Uebertragung[3]). Auf den ersten Anblick hat dies große Wahrscheinlichkeit; denn wir wissen nicht, daß bei den Römern zu irgend einer Zeit die Manus über die Frau durch ein Entgelt erworben wurde. Allein hieraus folgt noch keineswegs, daß die Coemtio von jeher ein symbolischer Kauf war, sondern nur, daß wenn sie in der Urzeit ein wirklicher Kauf war, sie doch frühzeitig zu einem symbolischen geworden ist. Gründe für jene Ansicht sind nicht vorgebracht worden, man ging von dem Vorurtheile aus, daß man bei den Römern eine solche Barbarei, wie der Kauf der Frau ist, nicht erwarten dürfe. Die Anwendung von schon bestehenden Instituten auf analoge Verhältnisse ist etwas so häufig vorkommendes und im Geiste des römischen Rechtes begründetes, daß man gleiches auch von der Coemtio annahm. Servius Tullius, so meint man, gab den Plebejern das Recht der Manus und stellte als die Form, wodurch sie erworben wurde, die Coemtio fest[4]). Wir können uns hiermit

---

302) Gaj. 2, 103 Namque olim familiae emtor, id est qui a testatore familiam accipiebat mancipio, hereditatis locum obtinebat et ob id ei mandabat testator, quid cuique post mortem suam dari vellet.

303) So sagt Rein Civilrecht S. 178: Die Mancipation des Sachenrechts ist auf die ehelichen Verhältnisse übertragen.

304) Huschke Verf. d. Serv. S. 602. Becker Gallus 2, S. 28 (2. Aufl.). Außerdem hat man an die Lex Canuleja und die XII Tafeln gedacht, als den Zeit-

nicht einverstanden erklären, da wir oben dargethan haben, daß die Manus ein Fundamentalrecht aller römischen Bürger gewesen ist, welche so gut wie die patria Potestas aus der Urzeit stammt und nie den Plebejern bestritten war. Aber auch die Ansicht, daß die Coemtio von Uranfang ein symbolischer Kauf gewesen sei, kann keine Billigung finden [5]). Kein Grund nöthigt uns, hier eine Uebertragung anzunehmen, wohl aber muß uns die geschichtliche Analogie zum Gegentheile führen [6]). Von den Griechen berichtet uns Aristoteles ausdrücklich, daß bei ihnen in der Urzeit der Kauf der Frau als Eheschließungsform üblich war [7]), und wer weiß nicht, daß er bei den Germanen fast die einzige Form war eine Ehe einzugehen und bis tief in das Christenthum hineingedauert hat [8]). Griechen und Ger-

---

punct, wo die Uebertragung der Mancipation aus dem Sachenrecht auf die Ehe stattgefunden haben soll. Das erste wird angenommen von Eggers Ehe mit Manus S. 86, Rein Civilrecht S. 179, das zweite von Wächter Ehescheidung S. 55 und Hasse Güterrecht S. 74 ff. Der Grundgedanke, wovon diese Ansichten ausgehen, ist folgender. Die Plebejer wollten die Manus haben, welche bisher nur Privileg der Patricier war. Da aber zwischen beiden Ständen keine communio sacrorum bestand und demnach die religiöse Form der Ehe den Plebejern nicht zugestanden werden konnte, so griff man zu dem Mittel, die auch bei Adoption, Testamenterrichtung u. s. w. formell angewandte Mancipation bei der Ehe zu gebrauchen.

305) Aus dieser Annahme ergeben sich auch manche andere Inconvenienzen. So würde die Coemtio fiduciaria, welche offenbar eine Anwendung der Coemtio zu andern Zwecken als dem der Ehe ist, als eine Uebertragung der Uebertragung gefaßt werden müssen.

306) Man hat in dem Kaufe der Frau eine lediglich orientalische Sitte sehen wollen, wodurch das Weib zu einer Waare herabgesetzt werde. (Schweppe Rechtsgesch. S. 566.) Aber abgesehen davon, daß der Orient wenigstens nicht im Alterthume als Gesammtmasse dem Occidente gegenübersteht, sondern nur von einem indogermanischen, einem semitischen Stamme u. s. w. gesprochen werden kann, wird dies schon dadurch widerlegt, daß sich der wirkliche Kauf auch im Occident bei Germanen, Griechen und Slaven findet. Gleiche Institute berechtigen noch nicht, gleiche Motive bei der Entstehung anzunehmen; der Osmane, der Semite bringt die Frau in seinen Harem, gesteht ihr nur geringe Bedeutung zu, der Germane, der Römer macht sie zur Materfamilias, welche an der Seite des Hausherrn lebt, frei mit den Männern verkehrt, an dem häuslichen Gottesdienste und an allen Verhältnissen der Familie Theil nimmt.

307) Aristot. politic. 2, 5, 11: *τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς· ἐσιδηροφόρουν γὰρ τότε οἱ Ἕλληνες καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ᾽ ἀλλήλων.*

308) S. unten im dritten Abschnitt die Bemerkungen über die germanische Eheschließung.

manen sind mit den Römern Eines Stammes, redeten verwandte Sprachen und standen sich in der Urzeit wie in der Sprache so auch in politischen Instituten, in Sitte, Religion und Recht nahe. Wenn ein so begabtes Volk wie die Griechen, wenn ein von der Heiligkeit der Ehe und der Würde des Weibes so durchdrungenes Volk wie die Germanen den Kauf der Frau nicht verabscheuten, warum sollten wir dies von den Römern glauben?[309]. Steht nicht auch dem römischen Familienvater das Recht zu, seine Kinder zu verkaufen?[310] Erscheint es schmählicher, wenn der Mann sich ein Weib erkauft, um es als freie Ehefrau in sein Haus zu führen, als wenn der Vater sein Kind ins Mancipium giebt und Sklav werden läßt? Und wenn der Kauf der Frau in jener Urzeit wirklich eine Rohheit war, finden wir nicht in der römischen Geschichte Ueberreste von Menschenopfern in solcher Anzahl, wie sie kaum ein anderes Volk aufzuweisen hat, Ueberreste eines harten Schuldrechtes, wonach der Schuldner mit seinem Leibe büßen mußte? Nur dieses könnte den Römern zum Vorwurf gereichen — aber auch dieses kaum, so wenig wie den Germanen — wenn noch in der historischen Zeit die Coemtio ein wirklicher Kauf gewesen wäre. Das ist sie jedoch nicht mehr; wo die Geschichte sie uns zuerst vorführt, ist sie schon zu einem bloßen Symbole geworden, welches den Römern dunkel und unverständlich war. Ist nun die Coemtio ursprünglich ein wirklicher Kauf gewesen, *so muß sie in Zusammenhang mit dem Rechte des Kinderverkaufs gesetzt werden, welches einem jeden römischen Familienvater*

309) Auch Otfr. Müller Etrusker 1, S. 386, Huschke Verf. des Servius S. 602, Hüllmann jus pontificium S. 128. 129, Rein in Pauly Realencycl. 4, S. 1471 sehen als Grund der Coemtio den wirklichen Kauf an. Wir führen Müllers Worte an: „Daß die Braut vom Vater oder κύριος erkauft wurde, war gewiß im alten Italien ebenso Sitte wie in Griechenland und fast überall; aber daß die Zuwägung der ἕδνα, die coemtio, *schon für sich* als feierliche Handlung eine ebenso strenge Ehe hervorbrachte als die Confarreatio, war eine Neuerung . . . Die servianische Verfassung ersetzt religiöse Formen durch Geldgeschäfte.“ Daß kein Gegensatz zwischen bürgerlicher und religiöser Ehe in der von Müller angedeuteten Weise bestanden habe, werden wir unten zeigen. Rein verlegt den wirklichen Kauf in eine vorrömische Urzeit. Aber auf welchem Grunde hin will man leugnen, daß nicht auch in der ersten Zeit Roms der Kauf noch ein wirklicher gewesen sei? Die Humanität und vorgeschrittene Bildung der späteren Römer kann für die frühere Zeit nichts beweisen.

310) Vgl. S. 21.

zustand [11]). Sie ist nur ein einzelner Fall, in welchem dies Recht erscheint, der Fall, wo es in Beziehung auf die Ehe angewandt wird. Der Vater kann seine Tochter in das Mancipium verkaufen, er verkauft sie auch dem Ehemanne. Beides geschieht durch Mancipation, aber die Mancipation ist nach dem Zwecke, worauf sie sich richtet, verschieden. Da das Mancipium der Sklaverei nahe steht, so wird der Mancipio datus mit denselben Worten wie der Sklav erworben; die Ehe dagegen, ihrem Zwecke nach von dem Mancipium verschieden, verlangt ihre besondere Mancipationsformel, und deshalb wird der gewöhnlichen Formel noch eine andere beigefügt. So erklärt sich, daß für beide Gewaltverhältnisse ein und dieselbe Erwerbsform, aber in verschiedener Weise angewandt wurde. Wir haben schon oben nachgewiesen, wie Manus und Mancipium in allen wesentlichen Momenten auf gleicher Grundlage beruhten.

Worin aber besteht der ursprüngliche Sinn der Coemtio? War sie ein wirklicher Kauf, so müssen wir auch annehmen, daß der Vater seine Tochter als ein Werthobject ansah und deswegen von dem Manne, der sie ehelichte, ein Entgelt verlangte, wodurch ihm der Verlust der Tochter ersetzt wurde. So wird auch sonst das Leben bei den alten Völkern gleichsam abgeschätzt, wie aus dem weit verbreiteten Institute des Wergeldes hervorgeht. Durch die Mancipation wurde ursprünglich nicht bloß die Manus erworben, nicht bloß das Recht über die Frau, nicht bloß die hausherrliche Gewalt über dieselbe dem Vater abgekauft [12]), sondern die Frau selbst, ihre Person; ohne Entgelt gestattete der Vater keine Ehe. Die Manus verstand sich bei der Ehe von selbst und brauchte nicht besonders erworben zu werden,

---

311) Die historische Zeit hat kein Beispiel eines wirklichen Kinderverkaufs aufzuweisen, aber man darf hieraus nicht schließen, daß er niemals stattgefunden habe. Die Alten kennen keine theoretischen Abstractionen, sprechen sie von einem Rechte, so wird dasselbe entweder noch ausgeübt oder es ist ausgeübt worden. Die Sitte des Kinderverkaufs war auch bei den Germanen üblich und hat sich selbst bei den Griechen erhalten, οὐδεὶς γὰρ νόμος ἐκώλυε Plut. Sol. 13. 23. Aelian. var. hist. 2, 7.

312) Diese Auffassung folgt mit Nothwendigkeit aus der oben dargestellten Entwicklung der strengen und freien Ehe. Wir müssen die beiden Sätze festhalten, erstens: in der älteren Zeit gab es nur Manusehen, Manus und Ehe waren ungetrennt, wo Ehe statt fand, da verstand sich die Manus von selbst. Zweitens: mit dem Auftreten der freien Ehe trennt sich jene ursprüngliche Einheit. Die Ehe wird

vielmehr war sie vorhanden, sobald die Ehe geschlossen war. Als jedoch die freie Ehe aufkam und als die Mancipation zu einem Symbole geworden war, da mußte auch die Coemtio einen andern Sinn annehmen. Die Ehe verstand sich jetzt von selbst, sobald der Vater und das Mädchen ihre Einwilligung gegeben hatten und nur die Manus mußte besonders erworben werden. Die richtige Auffassung der Coemtio hängt vielmehr von der richtigen Auffassung des Eigenthums ab. In jener Zeit, wo der wirkliche Kauf der Frau gäng und gäbe war, hatte das Eigenthum eine andere Bedeutung als späterhin. Eigenthum nämlich und Ehre, Eigenthum und Vollgenuß der bürgerlichen Rechte, Eigenthum und Ansehen als Gemeindemitglied waren identisch. Das Eigenthum war die Bestimmung, an welcher man die Geltung des Individuums im Staate maß. Der Vermögendste kämpft in der ersten Schlachtreihe, der Arme wird zum Kriegsdienste nicht herangezogen, ist waffenlos, kann sich nicht selbst vertheidigen [13]). Das Eigenthum war mit Mühe und Fleiß errungen und somit zugleich das Zeugniß von der größeren oder minder großen Bedeutung des Gemeindemitgliedes. Man maß das Höchste, was man haben konnte, nach dem Besitze. Diese Anschauung der Vorzeit ist aber keineswegs allein den Römern eigenthümlich, sondern findet sich auch bei den verwandten Völkern und hat sich in einer Menge sprachlicher Bezeichnungen erhalten. Bei den Griechen bedeutet *τιμή* und *τιμᾶν* Ehre, *τίμησις* und *τιμᾶσθαι* den Stand des Vermögens, den Census und die daraus hervorgehende Stellung des Bürgers in der Gemeinde. Dieselbe Beziehung findet statt zwischen *ἀγαθός* und *ἀγαθά*, germanisch zwischen der Gute und das Gut, adal und odal [14]). Endlich haben auch die Römer dieselbe Anschauung in bonus und bona. Hieraus geht hervor, daß der Kauf als eine Form der Eheschließung keine Geringschätzung der Frau in sich enthält, sondern vielmehr das Bewußtsein ihrer Bedeutung, indem man für das Weib einen Theil des Höchsten, was man hatte und woran sich die bürgerliche Existenz knüpfte, hingab. Mit wie hohen

---

selbstständig, ebenso auch die Manus, man geht von dem Begriffe Ehe aus und sieht die Manus nur als ein Accessorium an.

313) Dion. 4, 16—18. 7, 59. Liv. 1, 43.

314) Ueber den Zusammenhang von Eigenthum, politischen Rechten und Kriegsdienst bei den Germanen s. Waitz deutsche Verfassungsgesch. 1, S. 36 .38.

Summen das Weib in jenen Zeiten erkauft werden mußte, sehen wir aus dem germanischen Rechte [15]).

Im Verlauf der Zeit mußte der Kauf der Frau so wie der Verkauf der Kinder dem vorgeschrittenen Bewußtsein als anstößig erscheinen. Nur bei den Völkern erhielt sich die Sitte, welche auf ihrer früheren Culturstufe stehen geblieben sind [16]). Bei den Römern dagegen ist der wirkliche Kauf der Frau frühzeitig untergegangen, so vollständig untergegangen, daß die Römer von der ursprünglichen Bedeutung der Coemtio selbst kein Bewußtsein mehr haben. Es mußte gehässig erscheinen, daß das Individuum nach Geld abgeschätzt wurde, dennoch aber wagte man nicht von den geheiligten Instituten der Altvorderen völlig abzugehen, man behielt daher den Kauf nur noch formell bei. So versöhnte sich die Ehrfurcht vor dem Alterthume mit dem höheren Bewußtsein der Gegenwart, und so konnten die Römer die Coemtio bis in die späteste Zeit hinein behalten, wo sie als ein verwitterter Ueberrest patriarchalischer Zustände dasteht. Den Gegensatz zu den Anschauungen der Urzeit sprechen die Worte des Paulus aus: homo liber nullo pretio aestimatur [17]). Aber wie viele Jahrhunderte, ja Jahrtausende liegen auch zwischen dieser Zeit und der, wo die Coemtio zuerst aufkam!

3. Die Hochzeitsgebräuche der Coemtio.

Die Coemtio hatte ursprünglich den Zweck, dem Vater das Mädchen abzukaufen und ihm ein Entgelt dafür zu leisten. Hiermit und mit dem Consens war das Recht zur Ehe erworben, aber die Ehe noch nicht vollzogen. Die Vollziehung geschah durch feierliche Hochzeitsgebräuche und die Heimholung in das Haus des Mannes. So sehen wir auch bei andern Völkern [18]) neben dem Kaufe noch religiöse Hochzeitsgebräuche. Kein Moment kann ohne das andere bestehen, Kauf nicht ohne Hochzeit, Hochzeit nicht ohne Kauf. Ist der Kauf unterlassen, so fehlt die Einwilligung des Vaters oder Vormundes; sind die Hochzeitsgebräuche unterlassen, so fehlt die Einwilligung der Götter. Kauf und Hochzeitsgebräuche zusammen bilden

---

315) Grimm deutsch. Rechtsalterth. S. 422. 423.

316) So bei einigen Slavischen Stämmen, vergl. Csaplovics Slavonien S. 169—180. Ewers das älteste Recht der Russen S. 226 ff.

317) Paul. rec. sent 5, 1, 1.

318) So bei den Germanen. Vergl. dritter Abschn. II, 3.

zwei sich ergänzende Momente, sie stellen die Harmonie der göttlichen und menschlichen Gewalt dar, können sich aber keineswegs einander so vertreten, daß an Stelle des Opfers der Kauf gesetzt werden könnte und umgekehrt. Kurz der Kauf begründet die Ehe und giebt die Einwilligung des Gewalthabers der Frau, die Hochzeit vollzieht die Ehe und stellt sie unter den Schutz der Götter.

Es ist unrichtig, die Coemtio als Civilehe zu fassen, die dabei vorgenommene Mancipation als Stellvertreter des Opfers, welches bei der Confarreatio auch noch späterhin den Mittelpunct bildete [19]) Man verkennt hierbei die ursprüngliche Bedeutung der bei der Coemtio stattfindenden Mancipation, welche nur das Recht zur Ehe begründet, dem Vater die Tochter zum Zweck der Ehe abkauft, aber keineswegs die Ehe in Wirklichkeit setzt und vollzieht. Durch die Mancipation werden die Hochzeitsgebräuche, wird das Opfer nicht überflüssig, da deren Bedeutung nicht darin besteht, das Recht zur Ehe zu erwerben, sondern die Ehe zu schließen und unter den Schutz der Götter zu stellen. Es ist ganz gegen den Geist und Character des Alterthums, eine solche Scheidung von Religion und Civilrecht, wie sie bei dem Gegensatze zwischen Coemtio und Confarreatio angenommen wird, zu statuiren. — Bei jeder wichtigen Handlung fühlte man das Bedürfniß, die Einwilligung der Götter einzuholen, sich mit den Göttern vorher zu verständigen; wie wäre es möglich gewesen, daß die Ehe hiervon ausgenommen sein, daß hier ein Gegensatz von bürgerlicher und religiöser Handlung hätte statt finden sollen? Die Confarreatio beruht allerdings durchaus auf religiöser Ceremonie, darum findet aber noch kein Gegensatz zur Coemtio statt. Bei letzterer ist das Civilrecht mit dem Religiösen vereinigt, aber nicht so, daß jenes der Stellvertreter von diesem gewesen wäre. Die civilrechtliche Handlung steht neben der religiösen Hochzeitsfeier als ein einzelnes Moment der ganzen Eheschließung da.

Fast alle Hochzeitsgebräuche, so weit dieselben wesentlich sind und in ihnen die ursprüngliche Idee der Hochzeitsfeier zur Erscheinung kommt, lassen sich auch jetzt noch für die Coemtio nachweisen.

Die Hochzeitsauspicien, welche schon nach Cicero und Va-

---

319) O. Müller Etrusker 1, S. 386. Becker Gallus 2, S. 28. Eggers Ehe mit Manus S. 86.

lerius Maximus [20]) bei der Coemtio statt gefunden haben müssen, ergeben sich aus der Inschrift virginem volentem auspicato e parentibus coemit [21]).

Das Opfer, welches von den Neueren am meisten bestritten ist [22]), ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus Servius, wonach in der alten Zeit keine Ehe ohne Opfer abgeschlossen werden konnte [23]). Wenn Servius die Worte apud veteres gebraucht, so meint er damit keineswegs bloß die Urzeit, sondern auch die spätere, wie schon daraus hervorgeht, daß er von der Coemtio sagt apud priscos peragebatur, ungeachtet sie doch noch zur Zeit des Paulus und Ulpian gebräuchlich war.

Die Ceremonie des Wassers und Feuers ergiebt sich ebenfalls aus Servius [24]). Denn die Worte quae conventio eo ritu perficitur, ut aqua et igni adhibitis duobus maximis elementis natura conjuncta habeatur müssen zunächst auf die in dem vorhergehenden Satze besprochene conventio per coemtionem bezogen werden. Wenn Servius sagt, daß die Conventio in Manum durch Wasser und Feuer herbeigeführt würde, so ist dies nur ein ungenauer Ausdruck, im Vorhergehenden hat er den Scheinkauf richtig als den Act der Manuserwerbung angegeben. Er dachte zugleich an die Confarreatio, wobei diese Ceremonie vorgenommen wurde, und zwar ohne daß eine andere civilrechtliche Handlung außer den Sponsalien vorausging, so daß hier der Schwerpunct ganz in den religiösen Ceremonien beruht und diese die Manus herbeiführen. Wasser und Feuer gehört zu den allgemeinen Hochzeitsgebräuchen und daher wird die Formel aqua et igni accipi von jeder Ehe, auch von der freien gebraucht [25]).

---

320) Cic. de divin. 1, 16. Valer. Max. 2, 1, 1.

321) s. Anm. 271.

322) Becker Gallus 2, S. 28 sagt: „Die Hochzeitsgebräuche der Coemtio waren... die Deductio mit Talassio, das Heben über die Schwelle, die Begrüßung mit Cajus und Caja, die Herbeiziehung der Auspices, das Zusammenfügen der Hände, der Brautanzug, lauter Nebensachen und Aeußerlichkeiten, welche von dem Willen und dem Vermögen der zu Vermählenden abhingen; nur daß an die Stelle der bedeutungsvollen, mit Umständen und Kosten verbundenen religiösen Trauung eine einfache Civilhandlung trat."

323) Serv. ad. Aen. 3, 136. Apud veteres neque uxor duci, neque ager arari sine sacrificiis peractis poterat.

324) Serv. ad Aen. 4, 103.

325) Scaevol. Dig. 24, 1, 66.

Aus der Angabe des Cicero[26]), daß Weiber, welche eine Coemtio eingegangen hatten, Gaja genannt worden seien, geht hervor, daß auch bei der Coemtio die weiter unten zu besprechende Formel ubi tu Gajus, ibi ego Gaja gebraucht worden ist. Verbinden wir hiermit die Angabe des Valerius Maximus und Plutarch[27]), daß diese Formel vor dem Eintritt in das Haus des Bräutigams gesprochen worden sei, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit auch für die Coemtio die solemnis domum deductio, wobei die Brautführer — die εἰςάγοντες des Plutarch — und der ganze Hochzeitszug nicht fehlen konnte. Fand die Ceremonie des aqua et igni accipi bei der Coemtio statt, so muß auch die Fackel vorangeleuchtet haben, da diese keine andere ist, als die am Heerde des Hauses angezündete, womit jene Ceremonie vollzogen wurde[28]). Alle übrigen Hochzeitsgebräuche, wie Fescenninen, Vortragen des Cumerum, werden uns allgemein als Hochzeitsgebräuche angegeben, und wir haben daher kein Recht, sie irgend einer Eheschließungsform abzusprechen.

Da die Ehe bei der Coemtio durch den Consens und die Mancipation gegründet war, mußten die Hochzeitsgebräuche, weil sie kein rechtliches Moment in sich hatten, mehr und mehr indifferent werden[29]). In wie weit sie angewandt wurden, mag von der Willkühr des Individuums und von dem religiösen Bedürfnisse der Zeit abgehangen haben, während sie bei der Confarreatio als das wesentlichste Moment bis in die späteste Zeit hinein beobachtet wurden.

II.

Confarreatio.

Die Confarreatio reicht, wie die Römer selbst wußten, ihrem Ursprunge nach in das höchste Alterthum hinauf. Dionysius führt sie auf Romulus zurück, den er ein Gesetz über die Manus geben läßt[30]). Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß an eine

326) Cic. pro Muren. 12.

327) Valer. Max. lib. 10 sub fin. Plut. Quaest. Rom. 30.

328) Vergl. vierter Abschn. über die Ceremonie des Wassers und Feuers.

329) Daher redet Gajus nichts davon; coemtio heißt bei ihm weiter nichts als die Mancipationshandlung mit der dazu gehörenden Formel. Dies geht aus der Coemtio fiduciaria hervor, wo natürlich nur die in Manum Conventio durch Mancipation gemeint sein kann.

330) Dion. 2, 25.

Ler Romulea nicht gedacht werden kann, da die alten römischen Familieninstitute nicht aus gesetzgeberischem Willen eines Individuums hervorgegangen, sondern dem Volksleben entsprossen sind. Dionysius beschränkt die Confarreatio weder auf die Priester, noch auf die Patricier; er erklärt sich hierüber nicht, aber daß er Bestimmungen des Jus sacrum vor Augen hat, daß er die Confarreatio als religiöse von andern Ehen unterscheiden will, darauf weisen die Worte hin: *γυναῖκα κατὰ νόμους ἱεροὺς συνελθοῦσαν* und *ἐκάλουν δὲ τοὺς ἱεροὺς γάμους . . . φαῤῥάκια*. Man kann nicht aus der Stelle schließen, daß die Confarreatio zur Zeit des Romulus d. h. in der römischen Urzeit die einzige Art der Eheschließung gewesen sei [331]), nur so viel ist man vielleicht daraus zu entnehmen berechtigt, daß es ursprünglich nur Manusehen gab.

Wo uns die Confarreatio in der historischen Zeit entgegentritt, ist sie den Patriciern eigenthümlich. Die Priesterthümer der drei obern Flamines, des Dialis, Martialis und Quirinalis, durften nur mit Patriciern besetzt werden, welche aus confarreirten Ehen geboren waren und selbst confarreirte Ehen geschlossen hatten [332]). Daß auch die Flaminica Patricierin und Tochter confarreirter Eltern sein mußte, scheint sich aus einer Stelle Suetons zu ergeben [333]). Als nämlich Cäsar zum Flamen Dialis designirt worden war, entließ er seine Verlobte Cossutia, deren Vater dem Ritterstande angehörte, und heirathete eine Patricierin, die Cornelia, die Tochter Cinnas. Sueton giebt zwar nicht ausdrücklich den Grund an, weshalb Cäsar sich von seiner Verlobten schied; allein die Verbindung, in welche er die Ernennung des Cäsar zum Flamen und das Repudium seiner Verlobten setzt, zeigt, daß der Grund in einer Bestimmung des Jus sacrum lag, nach welcher auch die Flaminica Patricierin und, wie wir wohl hinzu setzen dürfen, aus confarreirter Ehe sein mußte.

---

331) So Eggers Ehe mit Manus S. 64. Zimmern Rechtsgeschichte 1, S. 835 u. A.

332) Für den Flamen Dialis geht dies aus Tac. ann. 4, 16 hervor. Wenn Servius einfach von dem Flamen spricht, so kann auch hier zunächst nur der Dialis verstanden werden, ad. Aen. 4, 374. Mos apud veteres fuit flamini ac flaminicae ut per farreationem in nuptias convenirent. Alle drei Flamines majores nennt Gaj. 1, 112.

333) Suet. Jul. 1. (Caesar) sequentibus consulibus flamen Dialis destinatus, dimissa Cossutia, quae familia equestri sed admodum dives praetextato desponsata fuerat, Corneliam, Cinnae filiam duxit uxorem.

Was uns Servius und Tacitus über die Confarreatio des Flamen überliefert haben, bezieht sich zwar zunächst nur auf den Flamen Dialis, allein wir sind genöthigt, dasselbe auch von dem Flamen Martialis und Quirinalis gelten zu lassen, da auch Gajus, wo er von der Anwendung der Confarreatio zu seiner Zeit spricht, die drei Flamines majores coordinirt neben einander stellt. Wahrscheinlich gilt dasselbe auch von dem Rex und der Regina sacrorum; mit Glück hat Savigny die bei Gajus auf Quirinalis folgende Lücke vor dem Worte sacrorum durch reges ergänzt [34]).

Der Grund, daß bei diesen Priesterthümern die Confarreatio erforderlich war, scheint folgender zu sein. In der Zeit, wo noch alle Priester Patricier waren, wurde auch von allen die Confarreatio verlangt. Als aber die Plebejer die patricischen Vorrechte an sich gerissen und sich zu den meisten Priesterthümern Zugang verschafft hatten, blieb sie als nothwendiges Erforderniß nur für die Priester, welche auch noch fernerhin Patricier sein mußten [35]). Sie war jedoch keineswegs bloß Priesterehe, sondern stand überhaupt den Patriciern zu [36]). So läßt es sich erklären, daß es bei Tacitus heißt, confar-

---

334) Die Stelle lautet demnach vollständig also: farreo in manum conveniunt ... quod jus etiam nostris temporibus in usu est. Nam flamines majores id est Diales, Martiales, Quirinales, sicut reges sacrorum, nisi sint confarreatis nuptiis nati [inaugurari non videmus (?)] Puchta, dem Hase de manu S. 32 beistimmt, ergänzt... Quirinales non sunt capaces sacrorum, nisi sint confarreatis nuptiis procreati. Der Ausdruck sacrorum capax ist gegen den Sprachgebrauch. Der Flamen wird allerdings capirt, aber er capirt die sacra nicht. Wenn in der späteren Latinität capax passiv gebraucht wird, so kann dies für den vorliegenden Fall nichts beweisen. Das Amt des rex sacrorum wurde bei seinen alten Formen belassen, und es ist schon aus diesen Gründen wahrscheinlich, daß er in confarreirter Ehe leben mußte. Ohne Zweifel mußte auch die regina aus einer patricischen Familie stammen, da sie in der Verwaltung der Sacra zu dem rex in einem ähnlichen Verhältnisse stand, wie die Flaminica zu dem Flamen.

335) Die hohe Bedeutung, welche selbst zu Ciceros Zeit die Patricier hatten, ist in den Worten ausgesprochen Cic. pro dom. 14 §. 38. Ita populus Romanus brevi tempore neque regem sacrorum, neque flamines, nec salios habebit, nec ex parte dimidia reliquos sacerdotes, neque auctores centuriatorum et curiatorum comitiorum: auspiciaque populi Romani, si magistratus patricii creati non sint, intereant necesse est, quum interrex nullus sit, quod et ipsum patricium esse et a patricio prodi necesse est.

336) So Grupen de uxore Rom. S. 167. Hugo Rechtsgesch. 1, S. 157. Hasse Güterrecht S. 59. Zimmern Rechtsg. 1, S. 836. Eggers Ehe mit Manus S. 63. Walter Rechtsg. 2, S. 97. Hase de manu S. 31.

reirte Ehen seien früher häufiger geschlossen und man sei daher bei der Wahl der Flamines nicht in Verlegenheit gewesen [37]). Wenn Cäsar zum Flamen Dialis designirt wird, so folgt daraus, daß sein Vater in einer confarreirten Ehe gelebt haben muß, aber dennoch war dieser nicht Priester, sondern starb als Prätor [38]). Dieser Ansicht widersprechen auch die Worte des Boethius nicht: sed confarreatio solis pontificibus conveniebat [39]); Boethius hatte die spätere Zeit vor Augen, wie auch daraus hervorgeht, daß er die Confarreatio nicht mehr unter die Formen der Manuserwerbung rechnet. Pontifices bedeutet hier nichts anderes als sacerdotes, es sind die Flamines gemeint, denn für die Pontifices war die Conferreatio in der späteren Zeit kein Erforderniß, bloß für die Pontifices war sie es aber niemals.

Auch schon zu Ciceros Zeit muß die Confarreatio lediglich den Patriciern angehört haben. Nur daraus läßt sich erklären, daß Cicero dieselbe in der Rede für Flaccus [40]) mit Stillschweigen übergeht, ungeachtet es ihm darauf ankommt zu beweisen, daß die Frau des Andro Sextilius auf keine Weise habe in die Manus kommen können. Vor den Richtern war mithin die Erwähnung der Confarreatio unnöthig, da es sich von selbst verstand, daß Andro Sextilius mit seiner Frau in einer solchen nicht leben konnte.

Je höher in das Alterthum hinauf, desto häufiger ist die Confarreatio. In der Kaiserzeit sehen wir sie auf Priesterthümer beschränkt. Als unter Tiberius das durch den Tod des Servius Maluginensis erledigte Amt des Flamen dialis wieder besetzt werden sollte, fanden sich nur drei Patricier vor, welche aus confarreirten Ehen stammten. Daher sah sich Tiberius als Pontifex maximus im Jahre 23 (776) genöthigt, die Angelegenheit vor dem Senate zu verhandeln. Er sagt, die Gründe, warum man die Confarreatio vermeide, beständen in dem Indifferentismus der Männer und Frauen, in der Schwierigkeit der Ceremonien, endlich in der Scheu der Frauen vor der in manum conventio und der Männer vor dem Austritt aus der väterlichen Gewalt, welcher mit dem Amte des Flamen verbunden war. Der Senat be-

---

337) Tac. ann. 4, 16.

338) Plin. 7, 53. Obiere . . . duo Caesares praetor et praetura defunctus dictatoris Caesaris pater, hic Pisis exanimatus, ille Romae. Freilich konnte ein Magistrat zugleich Priester sein, nur nicht der rex sacrorum und der flamen Dialis.

339) Boeth. ad Cic. top. 3.

340) Cic. pro Flacc. 34.

schloß, nichts an dem Institute der Flamines zu verändern, dagegen die aus der Confarreatio folgende Manus nur soweit fortbestehen zu lassen, als die Sacra dieses verlangten; in allen übrigen Beziehungen sollten für die Frau die Bestimmungen der freien Ehe gelten können[41]). Wie man sich diese Trennung zu denken habe, ist schwer zu sagen; wahrscheinlich blieb von der Manus nur dies bestehen, daß die Frau sich nicht von dem Manne scheiden konnte, da es von jeher Gesetz war, daß der Flamen und die Flaminica ihre Ehe nicht trennen durften. Das Vermögensrecht der Flaminica, so wie ihre Stellung zu der Familie ihres Mannes konnte dieselbe sein wie in der Ehe ohne Manus. Aber auch die Unauflöslichkeit der Ehe des Flamen dialis wurde unter Domitian beseitigt. Die einzige Concession, welche man der alten Heiligkeit des Institutes machte, war die, daß die Scheidung erschwert und unter Verwünschungen und schauerlichen Gebräuchen vorgenommen wurde[42]).

Da auch der Usus zur Zeit des Gajus schon untergegangen, so war zuletzt die Coemtio die einzige Form der in Manus Conventio[43]). Gajus führt zwar auch die Confarreatio unter den Arten der Manuserwerbung als noch bestehend auf, aber an einer anderen Stelle sagt er, daß nur durch Coemtio, nicht durch Confarreatio ein Weib aus der Potestas ihres Vaters austräte. Obgleich diese Stelle lückenhaft ist, läßt sich doch noch der angegebene Sinn mit Bestimmtheit erkennen[44]). Die Frau in einer confarreirten Ehe blieb also für die spätere Zeit in der Familie und Gewalt ihres Vaters, sie wurde ihrem Manne nicht filiae loco, hatte kein Erbschaftsrecht auf dessen Vermögen, aber konnte von ihrem Vater nicht zurückgefordert werden. Hier-

---

341) Tac. Ann. 4, 16.

342) Plut. Q. R. 50.

343) Hiernach ist zu berichtigen, was Hugo sagt R. G. 2, S. 914: „Die Manus entsteht nun (im dritten Zeitraume von 650 bis Alexander Severus) wohl sehr selten durch Coemtio, sondern fast nur durch Confarreatio." Das Verhältniß war das umgekehrte, die Confarreatio existirt factisch nicht mehr unter den Arten der Manuserwerbung. Die Coemtio dauert hingegen völlig in alter Weise fort. Ueber die Häufigkeit der Anwendung ist uns nichts überliefert. Dies aber steht fest, daß Confarreationen lediglich und bloß für den Zweck der Priesterthümer eingegangen wurden.

344) Gaj. 1, 137. Maximi et Tuberonis . . . haec quod (ad) sacra tantum videatur in manu esse, quod vero ad cetera perinde habeatur atque si in manum non convenisset.

mit stehen die Nachrichten des Servius und Boethius im Einklange, daß nur die Coemtio, nicht aber die Confarreatio und der Usus die Manus herbeiführen und nur eine in der Coemtionsehe lebende Frau Materfamilias ist[45]). Boethius ist deswegen häufig des Irrthums beschuldigt worden, allein er hat offenbar die spätere Zeit im Auge, auf welche seine Angaben völlig passen.

Zur Zeit des Servius und Boethius war die Confarreatio bereits erloschen, daher sie im Präteritum von ihr sprechen[46]). Wie lange sie bestanden hat, darüber fehlen directe Nachrichten. Eine Inschrift aus der Kaiserzeit, worauf die Confarreatio erwähnt wird[47]), ist leider verstümmelt und kann keinen Aufschluß über chronologische Verhältnisse geben. Unter Theodosius im Jahre 394 wurde die Priesterschaft der Flamines aufgehoben und hiermit mußte auch die Confarreatio für immer untergehen[48]).

1. Gebräuche der Confarreatio.

Die Eigenthümlichkeit der Confarreatio wird von Gajus in das Opfer gesetzt, bei welchem ein Libum farreum angewandt wurde, wovon die Confarreatio den Namen hat. Außerdem werden nach ihm noch mehrere andere Handlungen unter bestimmten feierlichen Formeln und in Gegenwart von zehn Zeugen vorgenommen[49]). Hiermit stimmt auch Ulpian überein, nur daß er die certa Verba und die zehn Zeugen voranstellt, das Opfer dagegen mit dem Libum farreum nachfolgen läßt, ohne das Vorkommen der anderen Gebräuche, der complura des Gajus anzudeuten[50]). Keiner von beiden, weder Ulpian, noch Gajus sagt,

---

345) Boeth. ad Cic. Top. 3. Mater vero familias esse non poterat, nisi quae convenisset in manum. Tribus enim modis uxor habebatur, usu, farreatione, coemtione . . . Quae autem in manum per coemtionem convenerant, eae matres familias vocabantur. Quae vero usu vel farreatione, minime.

346) Boeth. ib. Serv. ad Aen. 4, 374. Mos apud veteres fuit flamini et flaminicae, ut per farreationem in nuptias convenirent. ad Georg. 1, 31 . . . quum per pontificem . . . conjungebantur . . ., ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.

347) Vgl. S. 119.

348) Zosim. 4, 59.

349) Gaj. 1, 112. Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii . . . in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur. Sed complura praeterea hujus juris ordinandi gratia cum certis et solemnibus verbis, praesentibus decem testibus, aguntur et fiunt.

350) Ulp. 9. Farreo convenit uxor in manum certis verbis et testibus decem praesentibus et solemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur.

worin diese solennen Formeln bestanden haben. Von den anderen Gebräuchen hat uns Servius einige mitgetheilt. Die Flaminica und der Flamen wurden bei ihrer Confarreatio durch den Pontifex maximus und den Flamen dialis verbunden, sie sitzen mit verhülltem Haupte auf dem Felle des geschlachteten Opferschaafes, ihre Confarreatio wird durch den Donner getrennt, Feuer und Wasser werden wie bei der Coemtio angewandt. Die aus solchen Ehen geborenen Kinder heißen Patrimi und Matrimi [51]). Dies ist nebst einer kurzen Notiz des Plinius über das Far und des Tacitus über die caerimoniae difficultates [52]) Alles, was uns von den Ceremonien der Confarreatio überliefert ist. Vor Allem ist zu bedauern, daß uns der Wortlaut jener certa et solemnia verba nicht berichtet ist, ja daß sogar alle directen Spuren ihres Inhaltes untergegangen sind. Auch von dem Ritus des Opfers wissen wir nichts spezielles, so daß es sehr fraglich erscheinen kann, wodurch bei der Confarreatio die Manus erworben wurde. Wir sind auf die Combination und auf die Vergleichung mit der Coemtio und den allgemeinen Hochzeitsgebräuchen hingewiesen. Grade die anscheinende Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung macht uns aber die genaueste Prüfung aller einzelnen Momente zur Pflicht, namentlich da die bisherigen Untersuchungen nicht immer hinlänglich auf das Specielle eingegangen sind.

a. Das Opfer und das Farreum.

Während bei der Coemtio die Mancipation als das Moment angesehen wird, wodurch die Manus entsteht — daher denn auch die Coemtionsehe durch Remancipation aufgelöst wird —, sind bei der Confarreatio das Opfer und die damit verbundenen unter bestimmten Formeln vorgenommenen Handlungen die charakteristischen Momente, und hiermit steht ihre Auflösung im Einklange, welche durch Diffarreatio geschieht. Uebereinstimmend sagen Festus und Gajus, jener: diffarreatio genus erat sacrificii, quo inter virum et mulierem fiebat dissolutio; dicta diffarreatio, quia fiebat farreo libo adhibito [53]), dieser: farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii ... in quo farreus panis adhibetur [54]).

351) Serv. ad Georg. 1, 31. ad Aen. 4, 103 u. 374.

352) Plin. 18, 3. Tac. Ann. 4, 16.

353) Fest. s. v. diffarreatio.

354) Auch Servius erwähnt das Opfer in den Worten ejus ovis quae hostia fuisset und per fruges et molam salsam conjungebantur.

So viel muß im Allgemeinen als feststehend gelten, daß religiöse Formen die Hauptsache der Confarreatio waren und auch den juristischen Schwerpunct bildeten, während bei der Coemtio die religiösen Hochzeitsgebräuche nicht rechtlich nothwendig waren. Das Opfer galt natürlich den Göttern. Da es nun Gajus und Ulpian zu dem Zwecke der Manus dargebracht werden lassen, so liegt der Gedanke nicht fern, daß es gleichsam die Bekräftigung und Besiegelung eines Vertrages sei, durch welchen der Vater seine Tochter dem Bräutigam in die Manus übergab. So pflegten die Römer auch sonst Verträge, namentlich öffentliche Verträge durch Opfer zu bekräftigen, Friedensschlüsse, Waffenstillstände, Bündnisse, Uebereinkommen zwischen politischen Corporationen. Vielleicht verdankt auch die Sponsion religiösen Formen ihren Ursprung. Allein so consequent diese Ansicht auch aus den Worten des Gajus und Ulpian entwickelt zu sein scheint, so müssen wir sie doch verwerfen. Wir haben oben gezeigt, daß die Mancipation bei der Coemtio ursprünglich nicht bloß zu dem Zwecke vorgenommen wurde, um die Manus zu erwerben, sondern um überhaupt die Ehe zu begründen, da der Vater die Tochter nicht ohne ein Entgelt aus seiner Gewalt entließ. Erst als der wirkliche Kauf erloschen und die freie Ehe aufgekommen war, mußte sich die Meinung geltend machen, daß durch die Mancipation bloß die Manus, welche bei freier Ehe nicht stattfand, begründet wurde. Setzen wir voraus, daß die Confarreatio zu einer Zeit entstanden sei, wo es bloß Manusehen gab, so müssen wir auch bei ihr ähnlich wie bei der Coemtio eine gleiche Umwandlung annehmen, wodurch sie mit der freien Ehe in einen Gegensatz trat, der ursprünglich nicht vorhanden war. Das Opfer wurde nicht gebracht, um die Manus herbeizuführen, sondern galt als Hochzeitsopfer an die Götter, welche der Ehe vorstanden, Ceres, Tellus, Juno, Mars Picumnus[355]), mit der Ehe verstand sich die Manus von selbst. Beides, Ehe und Manus, war noch ungetrennt und keine konnte ohne die andere bestehen. Wir kommen somit zu dem Resultate, daß die ursprüngliche Bedeutung des Opfers bei der Confarreatio keine andere ist, als die des Opfers bei der Hochzeit überhaupt. Da aber die Confarreatio durchaus religiöser Natur war und nicht wie die Coemtio in der Mancipation ein zweites civilrechtliches Moment in sich enthielt, so mußte es sich von selbst ergeben, daß man an dem Opfer strenger festhielt und dasselbe ungleich mehr betonte, als bei der

---

355) S. viert. Abschn. unter Hochzeitsopfer.

Coemtio. Die religiösen Hochzeitsgebräuche wurden bei der Coemtio der hier stattfindenden Mancipation gegenüber indifferent, bei der Confarreatio dagegen mußten sie das Characteristische sein, ja sie mußten von der späteren Zeit zugleich als der civilrechtliche Moment angesehen werden, wodurch die Manus herbeigeführt wurde. Ihre letzte Begründung und Bestätigung erhielt diese Ansicht durch die unten vorzutragende Entstehung der römischen Eheschließung überhaupt, worin wir nachweisen werden, daß die Confarreatio ihrer Grundsubstanz nach in den alterthümlichen religiösen Hochzeitsgebräuchen besteht, die zwar auch bei der Coemtio vorkamen, aber hier nur ein secundäres Element bilden und sich nicht weiter entwickeln.

Das Thier, welches bei der Confarreatio geschlachtet wurde, war ein Schaaf, so berichtet uns Servius, wenn er sagt, daß der Flamen und die Flaminica auf dem Felle des geschlachteten Opferthieres niedergesessen seien[356]). Ursprünglich war es ohne Zweifel ein Schwein, wie in Etrurien[357]), zur Ehre der tellurischen Gottheiten, der Ceres, Tellus. Hiervon hat sich in jeder Art von Hochzeiten noch die Sitte erhalten, daß die Braut die Thür ihres Bräutigams mit dem Fett von einem Schweine bestreichen muß[358]).

Bei dem Opfer wurde ein Farbrod angewandt, Panis farreus, Libum farreum oder Farreum. So berichten Gajus und Ulpian. Hiervon erhielt die Confarreatio ihren Namen (Gaj.), daher stammen die Ausdrücke: farreo in manum conveniunt (Gaj.), farreo convenit uxor in manum (Ulp.), nuptiae fiebant farre (Serv. ad Georg. 1, 31). Auch bei der Diffarreatio wird ein farreum Libum gebraucht, und endlich heißt es bei Plinius: Quin et in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novaeque nuptae farreum praeferebant[359]).

Es könnte scheinen, als wenn das Libum farreum dem Confarreationsopfer eigenthümlich wäre und als wenn dies der Grund wäre, daß es von Gajus und Ulpian genannt wird. Allein eine genauere Untersuchung ergiebt, daß es auch bei anderen Opfern gebräuchlich

356) Serv. ad Aen. 4, 374.

357) Varro de R. R. 2, 4.

358) Serv. ad Aen. 4, 458. Plin. 28, 9, 37. Arnob. 3, 25. Mart. Cap. 2, 149. Isid. Orig. 9, 8. Das Abkommen des Schweinopfers hängt mit dem Zurücktreten der tellurischen Gottheiten als Hochzeitsgötter zusammen, wie wir bei den Hochzeitsgebräuchen zeigen werden.

359) Plin. 18, 3.

war. Wir werden daher zu der Annahme geführt, daß es von Gajus und Ulpian hauptsächlich nur aus dem Grunde genannt sei, um den Namen der Confarreatio zu erklären. Hieraus wird zugleich klar, warum Ulpian sagt, panis quoque farreus, d. h. unter Anderem auch ein Farbrod. Daß die Alten jedoch nicht völlig unter einander einverstanden waren, zeigen Servius und Dionysius, welche den Namen Confarreatio nicht aus dem Libum farreum, sondern aus dem bei jedem Opfer gebrauchten Farschrote, den Fruges und der Mola salsa hervorgehen läßt[60]). Wir müssen das Libum farreum im Zusammenhange mit dem Gebrauche des Far bei anderen Opfern betrachten.

In der ältesten Zeit pflegte das Opfer, welches den Göttern dargebracht wurde, in einem Antheile an dem Mahle zu bestehen, welches die Menschen hielten. Die Menschen aßen Getraide und Fleisch und gaben hiervon auch den Göttern. Die älteste Art des Getraides in Latium war das Far, wie uns zahlreiche Zeugnisse berichten[61]). Wie man es selbst aß, so opferte man es auch den Göttern. Als man andere Früchte zu bauen angefangen hatte und das Far aus dem gewöhnlichen Leben mehr und mehr verschwand, behielt man es immer noch seiner früheren Bestimmung gemäß im Cultus bei, da man in religiösen Dingen am Herkommen nicht zu ändern wagte. Kein Opfer durfte ohne Far dargebracht werden, so sollte schon Numa befohlen haben[62]); die gewöhnliche Form, in welcher es geopfert wurde, war die mola salsa oder casta, auch far pium genannt[63]). Man streute es auf das Opferthier, ehe dies geschlachtet wurde, auf das Opfermesser, auf den Altar und auf das Opferfleisch[64]). In dieser Weise wurde es bei jedem Opfer angewandt. Außerdem gebrauchte man es als Brei, fritilla, puls, bei der Feier von Geburtstagen und bei prisca sacra, wie Plinius sagt[65]). Endlich backte man Kuchen daraus, liba,

---

360) Serv. ad Georg. 1, 31. Dion. 2, 25.

361) Plin. 18, 8. Dion. 2, 25. Serv. ad Georg. 1, 74. Far ist von fero abzuleiten, das Getragene, die Frucht, wie das gleichlautende ador von edere; es bedeutet also ursprünglich Frucht, Getraide im allgemeinsten Sinne, d. h. diejenige Art, deren man sich am allgemeinsten bediente.

362) Plut. Numa 14. Plin. 18, 2.

363) Virg. Aen. 5, 745. Hor. carm. 3, 23, 20. Tibull. 3, 4, 10. Serv. ad Eclog. 8, 82. Plin. 31, 7, 42. Arnob. 7, 26.

364) Serv. ad Aen. 2, 133; 12, 173. Fest. s. v. mola, immolare Varro L. L. 5, 104.

365) Plin. 18, 8. Pulte autem, non pane vixisse longo tempore Romanos manifestum, quoniam inde et pulmentaria hodie dicuntur . . . Et hodie sacra prisca atque natalium pulte fritilla conficiuntur. S. Becker Gallus 3, 172.

die ebenfalls beim Opfer gebraucht wurden. So sagt Servius: liba sunt placenta de farre, melle et oleo, sacris aptae[66]). Auf allgemeinen Gebrauch deutet auch die Stelle des Festus: farreum genus libi ex farre factum[67]). Opferkuchen waren im Culte so häufig, daß Varro daher den Namen libum ableiten konnte[68]), sie erscheinen in den verschiedensten Formen und unter den verschiedensten Namen[68a]). An den Liberalien bieten die Priesterinnen des Gottes liba feil und werfen sie für die Kaufenden in Opferfeuer[69]). Von den ländlichen Festen des Liber erzählt Virgil, daß ebenfalls liba geopfert werden[69a]). Von den Feriä Sementivä sagt Ovid[70]): Pagus agat festum, pagum lustrate coloni, et date paganis annua liba focis, placentur matres frugum Tellusque Ceresque farre suo gravidae visceribusque suis. Hier gelten die Liba der Tellus und Ceres, denen hauptsächlich zu Ehren die Sementivä gefeiert werden. Häufig waren sie auch im Culte des Janus[70a]). Liba werden auch dem Priapus, der Pales, dem Terminus und dem Mars geopfert[71]). Die Allgemeinheit dieses Opfers geht auch aus der Stelle des Varro hervor, wo der Freigelassene sagt: „Die Kuchen sind fertig, das Opfer ist bereit, kommt und opfert!"[72]) Liba aus Far waren auch die mensae paniceae, welche in dem Culte der Penaten gebraucht wurden und zugleich als Unterlage dienten, um Libationen darauf darzubringen[73]). Hiermit stehen die bekannten

366) Serv. ad Aen. 7, 109.

367) Fest. exc. s. v. farreum. Ovid. Fast. 3, 670 nennt sie liba rustica, woraus hervorgeht, daß sie noch in späterer Zeit die Speise des Landvolks waren.

368) Varro L. L. 7, 44. Liba quod libandi causa fiunt.

368a) So strues und fertum. Fest. s. v. strues, ferctum, struferctarii; Cato de R. R. 141. 134. Ovid Fast. 1, 275. Orelli inscript. No. 4374, — pastillum Fest. s. h. v. — turunda Nonius s. h. v. p. 552. — arculata Fest. s. h. v. Varro de L. L. 1, 106. — Janual Fest. s. h. v. Alle diese liba werden von den Schriftstellern ausdrücklich als Opferkuchen bezeichnet. Vgl. Arnob. 7, 25.

369) Varro L. L. 6, 14. Liberalia dicta, quod per totum oppidum eo die sedent sacerdotes Liberi, anus edera coronatae, cum libis et foculo pro emtore sacrificantes. Ovid. Fast. 3, 726. Vilis anus populos ad sua liba vocet. v. 734 libaque quod sacris pars datur inde focis; liba deo fiunt.

369a) Virg. Georg. 2, 394. Lancesque et liba feremus et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram.

370) Ovid. Fast. 1, 669.

370a) Fest. s. v. Janual. Ovid. Fast. 1, 127. 275. Cato de R. R. 134.

371) Virg. Eclog. 7, 33. Ovid. Fast. 4, 743. Dion. 2, 74. Cato de R. R. 141.

372) Varro de R. R. 2, 8.

373) Serv. ad Aen. 1, 736; 7, 111; 3, 257. Donat. ad Aen. 3, 257.

liba adorea in Verbindung, welche die Gefährten des Aeneas gleichsam als ihre Tische aufzehrten[74]). Unrecht hat Klausen, wenn er meint, der Gebrauch der mensae paniceae sei aus dieser Sage von Aeneas hervorgegangen[75]); das Umgekehrte ist das Richtige. Als allgemein gebräuchliche Speise geben sich die Liba auch dadurch kund, daß sie einst den Plebejern, als diese auf den heiligen Berg ausgezogen waren, von der Göttin Anna Perenna dargebracht sein sollen[76]).

In diesem Zusammenhange haben wir das Libum farreum, welches bei der Confarreatio angewandt wurde, zu fassen. Es ist ein Opferkuchen, welcher den Göttern dargebracht wird, nicht Symbol der Tischgenossenschaft, welche zwischen den Eheleuten stattfindet. Somit ist also das Libum der Confarreatio nicht eigenthümlich, sondern ihr mit andern Opfern gemein. Aber daß es gerade bei der Confarreatio dargebracht wird, hat seinen guten Grund. Da die Confarreatio ihrem ganzen Wesen nach auf religiösen Gebräuchen beruhte und nicht wie die Coemtio ein civilrechtliches Moment in sich enthielt, so mußte am alten Opferritus strenger festgehalten werden, als dies sonst bei der Eingehung der Ehe geschah. Wir müssen daher das Libum farreum als einen Ueberrest der alten streng religiösen Form betrachten, wodurch die Ehe eingegangen wurde. Warum aber wurde die Confarreatio gerade vom panis farreus benannt, wenn er ihr nicht eigenthümlich war? Vor Allem muß es mehr als zweifelhaft sein, ob wirklich das Farbrod die Veranlassung zu dem Namen gewesen sei, da sowohl Dionysius als Servius nicht von einem Farbrode, sondern blos von fruges und mola salsa, wie sie bei allen Opfern angewandt wurden, sprechen. Far sagte man, um das ganze Opfer zu bezeichnen, und hieraus entstand der Name; confarreatio heißt Verbindung durch Far; da aber das Far beim Opfer gebraucht wurde, so verstand es sich von selbst, daß hierunter eine mit religiösen Gebräuchen vorgenommene Eheschließung gemeint wurde. War das Libum farreum, wie nicht bezweifelt werden kann, eine Opfergabe, so galt es natürlich den Göttern, unter deren Schutze die Hochzeit stand, der Ceres, Tellus, Juno und dem Mars Picumnus. Die tellurischen und agrarischen Götter, Liber, Ceres, Tellus, Priapus, Pales, Terminus und die Penaten, so wie Janus und Anna Perenna sind diejenigen, in deren Culte dasselbe

374) Virg. Aen. 7, 109. Dion. 1, 55.

375) Klausen Aeneas und die Penaten S. 687.

376) Ovid. Fast. 3, 670.

auch sonst vorkommt [77]). Hier zeigt sich jener uralte Zusammenhang zwischen der Ehe und den agrarischen Culten, welchen wir unten bei den Hochzeitsgebräuchen näher nachweisen werden.

Mit dieser Auffassung stimmt auch die Weise, in welcher das Farbrod bei der Confarreatio gebraucht wurde. Man hat angenommen, daß es von den Verlobten gegessen worden sei [78]), und in der That läßt sich dies sehr wohl annehmen, da ähnliche Sitten auch bei anderen Völkern vorkommen. Auch in Athen genossen die Brautleute gemeinschaftlich einen Sesamkuchen [79]), in Macedonien pflegte man bei der Hochzeit ein Brod mit dem Schwerte zu theilen und es von den Verlobten essen zu lassen [80]). Allein hiermit ist nicht gesagt, daß dies auch bei den Römern stattfand. Man beruft sich auf Dionys [81]), aber es ist nicht einzusehn, wie aus dieser Stelle ein derartiger Gebrauch gefolgert werden kann. Sie lautet: *Ἦν δέ τοιόςδε ὁ νόμος (Ῥωμύλου) „γυναῖκα γαμετὴν κατὰ νόμους ἱερούς συνελθοῦσαν ἀνδρί, κοινωνὸν ἁπάντων εἶναι χρημάτων τε καὶ ἱερῶν." Ἐκάλουν δὲ τοὺς ἱεροὺς οἱ παλαιοὶ γάμους, Ῥωμαϊκῇ προςηγορίᾳ περιλαμβάνοντες, φαῤῥάκια, ἐπὶ τῆς κοινωνίας τοῦ φαῤῥός, ὃ καλοῦμεν ἡμεῖς ζέαν· καὶ ὥςπερ Ἕλληνες, τὸν κρίθινον καρπὸν ἀρχαιότατον ὑπολαμβάνοντες, ἐπὶ τῶν θυσιῶν κριθαῖς καταρχόμεθα, οὐλὰς αὐτὰς καλοῦντες· οὕτω Ῥωμαῖοι τιμιώτατόν τε καρπὸν καὶ ἀρχαιότατον εἶναι νομίζοντες τὰς ζέας, διὰ τούτων ἁπάσης ἐμπύρου θυσίας κατάρχονται· μένει γὰρ ἔτι καὶ οὐ μεταπέπτωκεν εἰς πολυτελεστέρας ἀπαρχὰς τὸ ἔθος· τὸ δὴ κοινωνοὺς τῆς ἱερωτάτης τε καὶ*

---

377) Der Opferkuchen steht mit der Ceres in so naher Verbindung, daß er schlechthin in Prosa *πέλανος τῆς Δήμητρος* genannt wird. Dion. 2, 74. Ebenso Cereale libum, welches dem Janus dargebracht wird. Ovid. Fast. 1, 127.

378) Göttling R. Staatsvf. S. 88 sagt über das Farbrod Folgendes: „Aus Dinkelmehl und der von den Vestalinnen bereiteten mola salsa, auch casta mola genannt, wird mit dem auch schon zu anderen Zwecken in Bereitschaft stehenden Wasser und Feuer, welches die Braut berühren muß, ein Opferkuchen bereitet, bei der Deductio in domum vorgetragen und wahrscheinlich als Symbol der innigsten Vereinigung bei den Laren aufbewahrt." Von allem diesem ist durchaus nichts nachzuweisen. — Bluntschli Schweiz. Mus. 1, S. 265 spricht vom Genuß heiliger Kuchen, Becker Gallus 2, S. 21 von einem gemeinsamen Essen des Brodes, ebenso Hüllmann Urspr. der röm. Vf. S. 134, jus pontif. S. 126.

379) Photius s. v. *σήσαμον*. Aristoph. Av. 159. schol. Pac. 869.

380) Curt. Ruf. 8, 4, 27.

381) Dion. 2, 25.

πρώτης τροφῆς γενέσθαι γυναῖκας ἀνδράσι, καὶ ἐπὶ πολλῇ συνελθεῖν τύχῃ, τὴν μὲν ἐπίκλησιν τῆς κοινωνίας τοῦ φαῤῥὸς εἶχεν. Nach der Darstellung des Dionysius wurden diese Ehen confarreirte (*φαῤῥάκια*) genannt wegen der in ihnen zwischen Mann und Frau stattfindenden Güter- und Opfergemeinschaft, *γυναῖκα ... ἀνδρὶ κοινωνὸν ἁπάντων εἶναι χρημάτων τε καὶ ἱερῶν.* Das Far, meint Dionysius, ist als älteste und geehrteste Speise das vorzüglichste der *χρήματα*; das Far ist ferner als ältester und geehrtester Opfergegenstand das Vorzüglichste der *ἱερά*. Das Far bezeichnet somit die *χρήματα* und die *ἱερά*. Und so ist die Gemeinschaftlichkeit des Far, die *κοινωνία τοῦ φαῤῥός* eine Gemeinschaftlichkeit, eine *κοινωνία* der *χρήματα* und der *ἱερά*, und die Ehen, worin solche Gemeinschaftlichkeit besteht, heißen *φαῤῥάκια*. Dieses und nichts Anderes ist der Sinn der Stelle. Dionys leitet hier den Namen confarreatio gar nicht von einer Hochzeitsceremonie ab, er spricht hier gar nicht von einem Hochzeitsopfer oder einer Anwendung des Far bei demselben. Er spricht zwar von der Anwendung des Far bei einem Opfer, aber hiermit meint er jedes Opfer; er versteht *ἱερά* so allgemein, wie die *χρήματα*, denen er sie gegenüber stellt, und wie die griechischen *οὐλαί*, womit er sie vergleicht. Die Darbringung eines Hochzeitsopfers oder gar das Essen eines Libum farreum bei der Hochzeit läßt sich aus den Worten des Dionysius nicht herausdeuten.

Wie das Farbrod angewandt worden sei, darüber giebt uns der erwähnte Gebrauch desselben an den Liberalien, den Sementiven und sonst hinreichenden Aufschluß. Es wurde in das Opferfeuer geworfen und verbrannt. Es bleibt noch übrig, hiermit die Angabe des Plinius 81[a]) zu vermitteln, in welcher es heißt: novaeque nuptae farreum praeferebant [82]). Man möchte geneigt sein, das praeferre vom Hochzeitszuge zu verstehen, wie Göttling und Andere gethan haben. Allein es stellen sich dieser Auffassung mancherlei Schwierigkeiten entgegen. Die Braut kann das Farreum im Hochzeitszuge nicht vorantragen, weil sie nicht die erste im Zuge ist, sondern der Knabe, der die Weißdornfackel trägt, und weil sie von den Brautführern an den Armen festgehalten wird, eine Situation, wozu sich das Tragen des Farbrodes

381[a]) Plin. 18, 3.

382) Wie bei der Confarreatio, so wurde das Libum farreum auch bei der Diffarreatio angewendet. Gajus sagt von der ersteren: in quo panis farreus adhibetur, Festus von der letzteren: genus sacrificii, . . . dicta diffarreatio, quia fiebat farreo libo adhibito.

nicht paßt. Der vorangehende Knabe kann es nicht getragen haben, weil er die Fackel in honorem Cereris in den Händen hielt. Endlich, und dies ist ein Hauptbeweis gegen jene Ansicht, wird das Opfer nicht im Hause des Bräutigams, sondern im väterlichen Hause der Braut dargebracht und ist vollendet, wenn die Heimführung beginnt, mithin ist dann auch das Libum farreum schon verbrannt; mit dem Opfer aber bringen es Gajus und Ulpian in Zusammenhang, denn wenn sie sagen, daß es bei dem Opfer angewandt werde, so kann dies in Verbindung mit den oben gewonnenen Resultaten nichts Anderes heißen, als daß es geopfert werde. Das Vorantragen des Far muß also vor dem Opfer geschehen. Wir haben die Notiz des Plinius von dem Umwandeln des Altares zu verstehen, welches wir unten beschreiben werden[383]). Ehe das Opfer vorgenommen wurde, umwandelten die Theilnehmer in einer Procession den Altar von links nach rechts, wobei ein Knabe das Hochzeitswasser und die Hochzeitsfackel trug. Hierbei muß auch das Far vorausgetragen sein. Nun können die Worte des Plinius auf zweierlei Weise verstanden werden. Entweder heißen sie: „die Bräute trugen das Far voraus", oder: „man trug der Braut das Far voraus". Das Wahrscheinlichste ist das Letztere. Bei dem Umwandeln des Altares trug ein Knabe aqua et ignis voraus, derselbe, welcher bei der Domum deductio die Weisdornfackel trägt, ein zweiter Knabe, vielleicht der Camillus, der nachher in dem Hochzeitszuge mit dem Cumerum, dem Getreidekorbe erscheint, trug wahrscheinlich der Braut das Libum farreum voran. Wir werden unten zeigen, daß der Camillus bei dem Hochzeitsopfer administrirte. Seine Function bestand darin, das heilige Opferschrot, bei der Confarreatio das Libum farreum darzureichen. So läßt auch Ovid in der Beschreibung eines Privatopfers[384]) den Knaben die canistra mit den fruges, d. h. mit der mola salsa halten. Bei dieser Annahme verbinden sich die uns überlieferten Nachrichten zu einem wohlgeordneten Ganzen, welches mit den uns sonst bekannten Opfergebräuchen in völliger Harmonie steht. Denn das Darreichen der heiligen Frucht war bei dem Opfer das Amt der Kinder, die auch sonst wegen ihrer Reinheit zu dem Penus in einer religiösen Beziehung stehen[385]). Jenes Umwandeln des Altars geschieht kurz vor dem Opfer, nachdem hierzu

---

383) Serv. ad Aen. 4, 62. Valer. Flacc. 8, 243.
384) Ovid. Fast. 2, 648 ff.
385) Vgl. viert. Absch. unter Camillus.

alles vorbereitet ist; das Weihwasser ist herbeigebracht, die Fackel an dem Heerde angezündet, beides wird von dem puer patrimus et matrimus getragen, neben ihm geht der Camillus mit der mola und dem farreum, hierauf folgt die nova nupta mit dem Verlobten und den übrigen Personen, welche an der Feier Theil nehmen; ohne Zweifel wurde auch das mit Kränzen und Vittä laneä geschmückte Opferthier, wie dies bei Lustrationen geschah, um den Altar geführt. Wenn der Altar umwandelt war, begann das Opfer.

Wir fassen die Ergebnisse der Untersuchung in ein kurzes Resumé zusammen. Das Libum farreum wurde nicht allein bei der Confarreatio, sondern auch sonst sehr häufig im Cultus angewandt. Es war eine Opfergabe, welche namentlich den tellurisch-agrarischen Göttern, die auch der Ehe vorstehen, dargebracht wurde, nicht ein Symbol der Tischgenossenschaft, welche in der Ehe stattfindet. Bei dem Zuge um den Altar wurde es — wahrscheinlich von dem Camillus, der auch sonst das Opferfar darreicht, — vorausgetragen, dann in das Opferfeuer geworfen und verbrannt, aber nicht gegessen, noch bei der Domum deductio in das Haus des Bräutigams gebracht.

b. Formeln und Gebete.

Gajus und Ulpian berichten, daß bei der Confarreatio certa et solemnia verba gesprochen worden seien. Der Letztere setzt dieselben dem sacrificium und farreum voraus: farreo convenit uxor in manum, certis verbis et testibus decem praesentibus et solemni sacrificio facto ..., Gajus nennt sie erst nach dem Sacrificium und sagt, daß mit ihnen gewisse Handlungen verbunden waren: sed complura praeterea hujus juris ordinandi gratia cum certis et solemnibus verbis ... aguntur et fiunt. Keiner von beiden giebt an, worin diese certa et solemnia verba bestanden hätten, ja wir können aus den von ihnen gebrauchten Ausdrücken nicht einmal das Mindeste über den Inhalt errathen.

Die Adjective certa und solemnia weisen darauf hin, daß diese verba bestimmte, feststehende Formeln sind, welche bei jeder Confarreatio wiederkehrten. Man könnte vermuthen, daß diese Formeln es gewesen seien, durch welche die Manus herbeigeführt wurde. Allein dies ist unhaltbar, da in der frühern Zeit Manus und Ehe ungetrennt waren. Die Manus brauchte nicht besonders erworben zu werden, sie war vorhanden, sobald die Ehe begründet, sobald der Consens gegeben und die Hochzeit gefeiert war. Wir müssen daher an-

nehmen, daß sich jene Formeln keineswegs blos auf die Gründung der Manus, sondern auf die Gründung der Ehe überhaupt bezogen. Der Umstand, daß Gajus und Ulpian nicht bloß von ihnen, sondern auch von dem Opfer und andern dabei vorkommenden Handlungen sprechen, scheint zu dem Schlusse zu berechtigen, daß sie kein abgetrenntes civilrechtliches Moment waren, sondern mit dem religiösen Character der Confarreatio in der nächsten Verbindung standen. Bei einem jeden Opfer waren Gebete und Formeln gebräuchlich. Vielleicht ist es nicht gewagt, wenn wir in den certa et solemnia verba heilige Formeln sehen, welche an die Götter gerichtet waren, um von ihnen Segen und Einwilligung zu der zu gründenden Ehe zu verlangen[386]). Die Götter, denen dieselben galten, können keine anderen gewesen sein, als die gewöhnlichen Hochzeitsgötter Juno, Ceres, Tellus, Mars Picumnus. Wie das Libum farreum keineswegs als eine Eigenthümlichkeit der Confarreatio, sondern vielmehr als ein Ueberrest aus der Eheschließung der Urzeit angesehen werden muß, so waren diese Formeln wahrscheinlich einst bei jeder Eheschließung gebraucht worden, aber späterhin nur von den Patriciern in ihrer alterthümlichen Form (bei der Confarreatio) festgehalten. Die Wirkung der certa et solemnia verba war, daß die Verlobten in Gegenwart der Götter vereint und unter ihren Schutz gestellt wurden[387]).

---

386) Auch alle übrigen Gebräuche, welche uns von der Confarreatio gemeldet werden, sind ihr nicht eigenthümlich oder begründen wenigstens keinen durchgreifenden Unterschied von der sonstigen Hochzeitsfeier. Sie erscheinen vielmehr nur als die in ihrer Urform festgehaltenen Typen der ältesten Hochzeitsfeier. Gebete werden auch sonst bei der Hochzeitsfeier erwähnt, Valer. Flacc. Arg. 8, 243 inde ubi sacrificas cum conjuge venit ad aras . . . pariterque precari incipiunt. — Bei der indischen Hochzeit werden ebenfalls heilige Sprüche, welche größtentheils aus den Veden entlehnt sind, ausgesprochen. Sie enthalten theils Gebete an die Götter, theils sind es Wechselworte zwischen den Verlobten über den Zweck ihrer Ehe. Colebrooke asiatic researches vol. 7, pag. 288 ff.

387) Wer die certa et solemnia verba ausgesprochen habe, ist ebenso wie der Inhalt völlig unbestimmt, doch wollen wir eine Vermuthung äußern. Die Neueren, welche in der Confarreatio eine Art religiöser Trauung, ein Sacrament der Ehe sehn, konnten glauben, daß sie von dem Pontifex maximus und dem Flamen dialis ausgesprochen worden wären, namentlich da Servius sagt: per pontificem maximum et Dialem flaminem conjungebantur (ad Georg. 1, 31). Allein es ist uns wahrscheinlicher, daß sie von dem Verlobten selbst gesprochen werden, wie auch in der obenerwähnten Stelle des Valer. Flacc. Braut und Bräutigam selbst die Gebete an die Götter richten. Hierzu würde sehr gut stimmen, daß sich die Verlobten verhüllten Hauptes auf ein Schaaffell niederlassen, eine Situation, welche nur aus vorherge-

Wir müssen uns mit dieser Vermuthung begnügen und offen bekennen, daß hier in der Ueberlieferung eine Lücke sei. Allein es ist kein Grund vorhanden zu glauben, daß das eigenthümliche Wesen der Confarreatio als einer Art die Manus zu erwerben gerade in jenen Formeln bestanden habe, und daß uns daher das Moment, wodurch die Confarreatio zu einer Art der Manuserwerbung wurde, nicht überliefert sei. Wäre dies der Fall, so ließe sich nicht denken, wie Gajus und Ulpian, welche die characteristischen Unterschiede der drei Arten der Manuserwerbung angeben wollen, gerade das wichtigste, worauf es ihnen vor Allem ankommen mußte, verschwiegen hätten. Beide Schriftsteller sehen keineswegs in den certa et solemnia verba das Hauptmoment der Confarreatio, sondern Ulpian setzt sie coordinirt neben die decem testes und das sacrificium, Gajus betrachtet sie fast nur als accessorisch, dagegen das sacrificium und den panis farreus als die Hauptsache. — Die Handlungen, welche mit den certa et solemnia verba zugleich vorgenommen wurden, waren sicherlich religiöser Natur, vielleicht dachte Gajus an die Ceremonie des Wassers und Feuers, so wie an das Niedersitzen auf dem Schaafvließe, welches beides auch Servius erwähnt.

Ihre Bestätigung erhält diese Ansicht durch das ganze System der Eheschließungsformen und durch das Verhältniß der Confarreatio zur Coemtio und dem Usus. Die Confarreatio ist die alterthümliche, den Patriciern verbliebene religiöse Hochzeitsfeier, welche lediglich auf sacralrechtlichen Elementen beruhte und kein civilrechtliches Moment in sich schloß. War sie aber dies, so können die certa et solemnia verba nur religiöse Formeln gewesen sein, durch welche man die Götter um ihre Gunst für die zu stiftende Ehe anflehete.

c. Das Sitzen auf dem Vließe des Opferthieres.

Servius berichtet, daß mit dem Felle des geschlachteten Schaafes zwei Sessel überdeckt worden seien, und daß sich hierauf der Flamen und die Flaminica mit verhülltem Haupte niedergelassen hätten[88].

---

gangenen Gebeten scheint erklärt werden zu können. Doch mögen die Priester, der Pontifex maximus und der Flamen dialis die Formeln vorgesprochen haben, wie auch sonst das carmina oder verba praeire eine Function der Priester ist.

388) Serv. ad Aen. 4, 374. Mos enim apud veteres fuit, flamini ac flaminicae, ut per farreationem in nuptias convenirent, sellas duas jugatas ovili pelle superinjecta poni ejus ovis quae hostia fuisset et ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione flamen ac flaminica residerent.

Wir tragen kein Bedenken, diesen Gebrauch von jeder Confarreatio gelten zu lassen, namentlich da ein ähnlicher auch bei der Eingehung nichtconfarreirter Ehen vorkam. Die Braut pflegte sich nach Festus auf eine pellis lanata niederzulassen, Plutarch sagt, daß man der Braut ein Fell untergebreitet habe [389]). Die Analogie ist nicht zu verkennen. Da die Gebräuche der Confarreatio die uralten, mit Strenge festgehaltenen religiösen Hochzeitsgebräuche sind, so liegt die Vermuthung nahe, daß die pellis lanata des Festus der Ueberrest der Sitte sei, welche sich bei der Confarreatio vollständig erhalten hat.

Ueber den Zusammenhang, in welchem das Sitzen auf dem Felle des Opferthieres mit den übrigen Ceremonien der Confarreatio stand, wissen wir nichts. Wir sind demnach ganz auf Combination hingewiesen. An eine priesterliche Einsegnung der Verlobten durch den Pontifex oder Flamen dialis ist hier nicht zu denken [390]). Wahrscheinlich fand jener Gebrauch nach dem Opfer statt; denn während des Opfers pflegten die Theilnehmer zu stehen, und dies mußten der Flamen und die Flaminica umsomehr thun, weil sie dabei selbst thätig waren. Servius sagt, ejus ovis, quae hostia fuisset, wobei er darauf hinzudeuten scheint, daß das Opfer schon gebracht ist. Es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß das Sitzen auf dem Felle mit den religiösen Handlungen der Confarreatio in Verbindung steht. Darauf weist die Verhüllung des Hauptes hin, welche bei jedem Opfer unerläßlich war, damit Zerstreuung und böse Omina vermieden wurden [391]).

389) Fest. s. v. In pelle lanata. Plut. Quaest. Rom. 31.

390) So Zimmern Rechtsgesch. 1, 835: „Das Paar saß auf dem Felle des Opferthieres, während der Pontifex maximus es verband." Einen Beweis könnte man vielleicht in den Worten des Servius finden: locata enim uxor dicitur, quod simul cum eo sedeat, dum confarreatur. Aber hier heißt confarreatur nichts anderes, als während die confarreirte Ehe geschlossen wird; es bezieht sich keineswegs auf eine einzelne Handlung, sondern auf die Hochzeit überhaupt. Servius hätte auch schreiben können in confarreatione. Einen besonderen Act des confarreare, ein gemeinschaftliches Zusammenessen des Brodes, welches man angenommen hat, widerspricht nach der oben gegebenen Darstellung der Ueberlieferung. — Anders noch Burchardi System S. 247: „Während des Opfers auf dem Vließ des Opferthieres sitzend erklärten die Eheleute ihren Consens in bestimmten Formeln." Die certa et solemnia verba wären also eine Consenserklärung. In beiden Ansichten fehlt die Combination der Ueberlieferungen mit anderen Thatsachen, woraus allein eine annähernd sichere Erklärung der uns überkommenen Nachrichten gegeben werden kann, wenn man nicht in das Unbestimmte hinausschweifen will.

391) Nur dem Saturn, Hercules und Honos opferte man mit entblößtem Haupte Plut. Q. R. 10. 11. 13. Serv. ad Aen. 8, 288. Macrob. sat. 1, 8; 3, 6. Fest. s. v. Saturnia; Saturno sacrificium; lucem.

Die Römer pflegten nach dem Gebete niederzusitzen und eine Zeitlang in andächtiger Ruhe zu verharren[92]). Bei der Confarreatio wie bei jedem Hochzeitsopfer richteten die Verlobten Gebete an die Götter, und mußten hierauf dem allgemeinen Gebrauche nach niedersitzen. Sollte das Niedersitzen der Confarreirten auf dem Felle des geschlachteten Opferschaafes nicht dasselbe sein, wie das gewöhnliche Niedersitzen nach dem Gebete? Nehmen wir dies an, so verbinden sich die uns über die Confarreatio überlieferten Nachrichten zu einem sicheren Ganzen, und es verschwindet der Gedanke, daß dieselben völlig zusammenhangslos seien. Die Confarreatio wird durch ein Opfer geschlossen, wobei feierliche Gebete an die Hochzeitsgötter gerichtet werden. Nach dem Gebete setzen sich die Verlobten auf das Vließ des geopferten Schaafes nieder. Kann eine Erklärung Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen, so muß es vor allen diejenige sein, welche sich mit den sonstigen Nachrichten vermitteln läßt und als untrennbares Moment des Ganzen erscheint. Das Haupt des Verlobten blieb verhüllt, wie es während des Gebets und des Opfers verhüllt gewesen war[93]). Daß sich der Flamen und die Flaminica auf das Opferfell niederlassen, hat seine Analogieen. So pflegten diejenigen, welche Orakel verlangten, auf den Fellen der geschlachteten Schaafe zu incubiren[94]). Wenn aber das Opferfell über zwei Stühle gebreitet wird, so ist dies wahrscheinlich ein Symbol der Vereinigung, welche zwischen den Verlobten fortan bestehen soll.

---

392) Plut. Num. 14. *Οὕτως ἔνια τῶν Νουμᾶ πατρίων ἀπόῤῥητον ἔχει τὸν λόγον. οἷον . . . τὸ πρόσκυνεῖν περιστρεφομένους καὶ τὸ καθῆσθαι προσκυνήσαντας . . . τὸ δὲ καθέζεσθαι προσκυνήσαντας οἰωνισμὸν εἶναι λέγουσι τοῦ βεβαιότητα ταῖς εὐχαῖς καὶ διαμονὴν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπιγίνεσθαι. λέγουσι δὲ καὶ πράξεων διορισμὸν εἶναι τὴν ἀνάπαυσιν.*

393) Man hat das Verhülltsein des Flamen auf das sacralrechtliche Gesetz bezogen flamen assidue velatur. Aber dies Gesetz kann nur von dem im Amte stehenden Flamen gelten, nicht von dem, welcher zu diesem Amte designirt werden soll, so lange aber noch nicht definitiv designirt ist, ehe er seine Confarreatio gefeiert hat. Und haben denn bloß solche Patricier eine Confarreatio eingegangen, welche zum Flamen dialis bestimmt waren? Wie ist das Verhülltsein bei den übrigen zu erklären? Verhüllt mußte man bis auf wenige ganz bestimmte Ausnahmen bei jedem Opfer sein.

394) Virg. Aen. 7, 86. Caesarum ovium sub nocte silenti pellibus incubuit stratis.

d. Wasser und Feuer.

Die Anwendung des Feuers und Wassers bei der Confarreatio ergiebt sich aus Servius [95]). Sie fand auch bei jeder anderen Hochzeit statt und war so allgemein, daß aqua et igni accipi selbst noch in späterer Zeit für die Hochzeitsfeier gesagt wird [96]). Die Bedeutung dieser Sitte werden wir unten erörtern. Wasser und Feuer bedeuten die Heerd- und Hausgemeinschaft; die Art und Weise, in welcher sie bei der Confarreatio angewandt wurden, kann keine andere sein als sonst, wohl aber darf behauptet werden, daß man hier mit mehr Sorgfalt auf die Beobachtung der einzelnen Ceremonien sah. Servius sagt, daß auch noch zu seiner Zeit die Fackeln vorangeleuchtet haben, dagegen sei die alte Sitte, mit dem Wasser die Füße der Verlobten zu waschen, unterlassen worden, obgleich man das Wasser noch durch einen Knaben oder durch ein Mädchen aus einer Quelle holen ließe [97]). So scheinen sich die Präsentia praelucent und interest nuptiis und das Präteritum solebant lavari am leichtesten zu erklären. Becker nimmt ohne Grund an, daß das Wasser bei der gewöhnlichen Hochzeit überhaupt nicht mehr vorgekommen sei [98]).

e. Trennung durch den Donner.

Servius sagt, daß die Confarreatio durch Donner getrennt werde [99]). Auch dieses wird von den Neueren als der Confarreatio eigenthümlich aufgefaßt [400]). Wie unrichtig dies ist, zeigt eine andere Stelle des Servius. Hier heißt es, nichts sei für die Hochzeiten so ungünstig als Donner und Erdbeben [1]). Dieser allgemeine Ausdruck läßt sich

---

395) Serv. ad Aen. 4, 103. Conventio eo ritu perficitur, ut aqua et igni adhibitis duobus maximis elementis natura conjuncta habeatur. Quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminicam jure pontificio in matrimonium necesse est convenire. ib. 4, 339. ad ignem pertinet, per quem mos confarreationis firmabatur.

396) Scaevol. Dig. 24, 1, 66.

397) Serv. ad Aen. 4, 167. Varro dicit: aqua et igni mariti uxores accipiebant. Unde hodieque et faces praelucent et aqua petita de puro fonte per puerum felicissimum aut puellam interest nuptiis, de qua nubentibus solebant pedes lavari.

398) Becker Gallus 2, S. 20.

399) Serv. ad Aen. 4, 339; tonuisse, quae res dirimit confarreationes.

400) Göttling Gesch. d. röm. Verf. S. 87: „Omina und Auspicien werden vorgenommen wie bei jeder anderen Ehe, aber der Confarreation ist eigen, daß sie nicht vorgenommen wird, wenn sich Donner hören läßt."

ohne Willkühr nicht auf die Confarreatio beschränken. So lange man auf die Mahnungen der Götter achtete, mußte in einem solchen Falle die Handlung unterlassen werden, die Confarreatio hat daher hier nichts Eigenthümliches, sondern nur das einst allen Eheschließungen gemeinschaftliche treuer bewahrt. Wir haben es hier mit einem allgemeinen sacralrechtlichen Grundsatze zu thun: jedes ungünstige Omen war ein Zeichen, daß die Götter in die vorzunehmende Handlung nicht einwilligten [2]). In solchem Falle unterblieben die Auspicien [3]), wurde die Volksversammlung entlassen oder nicht abgehalten, wenn sie angesagt war [4]), wurde überhaupt keine religiöse oder durch Auspicien eingeleitete Handlung unternommen. Jede Eheschließung aber war nach alter Sitte mit Auspicien und Opfer verbunden [5]). Erst in späterer Zeit, als die religiösen Hochzeitsgebräuche nur vorzugsweise bei der Confarreatio beobachtet wurden, konnte die Trennung durch den Donner ihr eigenthümlich erscheinen.

f. Die übrigen Hochzeitsgebräuche.

Außer den erwähnten Gebräuchen sind von der Confarreatio keine anderen überliefert. Weder von einer feierlichen Domum deductio und dem Hochzeitszuge, noch von den Ceremonien vor dem Hause des Bräutigams ist die Rede. Dennoch sind wir berechtigt, alle Hochzeitsgebräuche, welche bei der Coemtio und der Eingehung der freien Ehe stattfanden, auch von der Confarreatio und zwar von dieser vorzugsweise gelten zu lassen. Die solenne Heimführung und der damit verbundene Zug beruht, wie wir unten zeigen werden, seinen wesentlichsten Momenten nach auf religiösen Principien und kann deßhalb auch bei der Confarreatio nicht gefehlt haben. Der Knabe mit der Weißdornfackel, welcher dem Zuge vorangeht, trägt sie zu Ehren der Ceres. Der Camillus mit dem Cumerum ist der Knabe, welcher bei dem Opfer den Korb mit dem heiligen Schrote gehalten hat. Das Bestreichen der Thüre mit Wolfs- oder Schweinefett, welches dem Culte der tellurischen Götter, dem Culte der Ceres und des Mars entstammt,

---

401) Serv. ad Aen. 4, 166. Nihil tam incongruum nubentibus, quam terrae motus vel coeli ... Fulsisse ignes infaustum connubium videtur ostendere. Vgl. S. 168.

402) Arnob. adv. gent. 4, 31. Plut. Coriol. 25.

403) Serv. ad Aen. 4, 161.

404) Cic. de divin. 2, 18. Jove tonante fulgurante comitia haberi nefas. ib. 2, 35. Phil. 5, 3. pro dom. 15. in Vatin. 8. Tac. hist. 1, 18.

405) Serv. ad Aen. 3, 136.

muß ebenso die confarreirte Braut vorgenommen haben, da ja bei der Confarreatio Alles auf religiösen Feierlichkeiten beruht. Die Fescenninen zu Ehren der Ackerbaugötter, welche zugleich der Zeugung und der Ehe vorstehen, müssen ebenso bei der Confarreatio ertönt haben. Alle diese Hochzeitsgebräuche, welche wir im vierten Abschnitte näher behandeln werden, werden uns allgemein als Hochzeitsgebräuche angegeben, wir haben kein Recht, sie von der Confarreatio auszuschließen, ja grade bei dieser haben sie ihre eigenthümlichste Stellung und ihre innere Nothwendigkeit.

Becker meint, es wären manche Gebräuche der Confarreatio später auf andere Eheschließungen übergegangen [6]). So gehöre namentlich die Begleitung und Führung der Braut durch die drei Patrimi und Matrimi ursprünglich der Confarreatio an und habe ihr eine besondere Feierlichkeit verliehen; erst in der Kaiserzeit sei dieser Gebrauch auf andere Hochzeiten übertragen [7]). Diese Annahme steht aber im Widerspruche mit der Angabe der Alten. Wir wissen aus dem Hochzeitsliede des Catull [8]), daß auch bei der Hochzeit des Manlius und der Vinia, also noch zur Zeit der Republik, die Brautführer fungirten, und diese Hochzeit wird Niemand für eine Confarreatio halten. Patrimi und Matrimi mußten alle bei religiösen Handlungen gebrauchten Knaben sein, boni ominis causa. Nach Tacitus [9]) wurde die Confarreatio grade wegen der caerimoniae difficultates quae consulto vitarentur so selten eingegangen. Man suchte also die alten Gebräuche so viel wie möglich zu vermeiden, nicht aber umgekehrt dieselben auch noch weiter auf andere Ehen auszudehnen. Der religiöse Indifferentismus verschmäht die alten Formen. Das Vorkommen derselben Gebräuche bei der Confarreatio und den übrigen Hochzeiten beruht vielmehr auf ursprünglicher Gemeinschaftlichkeit, wie dies auch bei der Ceremonie des aqua et igni accipi, der Trennung durch den Donner, dem Opfer der Fall ist.

2. Zehn Zeugen.

Gajus und Ulpian berichten, daß die Confarreatio in Gegenwart von zehn Zeugen vollzogen worden sei [10]). Zeugen, namentlich in

406) Becker Gallus 2, S. 16.
407) ebendas. S. 22.
408) Catull 61, 182. Mitte brachiolum teres, praetextate, puellulae.
409) Tac. Annal. 4, 16.
410) Gaj. 1, 112. Ulp. fr. 9.

Verwandten bestehend, werden auch sonst bei der Hochzeit hinzugezogen, aber die Zehnzahl ist nur bei der Confarreatio erforderlich und ihr eigenthümlich.

Die zehn Zeugen scheinen auf eine politische Corporation hinzudeuten, da wir sonst im Civilrechte keine so große Anzahl finden (bei der Mancipation und der Aussetzung der Kinder werden nur fünf genannt) und da wir sonst die bei den Römern beliebte ungrade Zahl erwarten dürften. Ein strenger Beweis läßt sich nicht führen. Die allgemeine Ansicht neigt sich dahin, daß jene zehn Zeugen die zehn Curien einer Tribus vertreten hätten [11]). Allein wir sehen nicht ein, zu welchem Zwecke ein ganzer Stamm hätte repräsentirt werden sollen, namentlich da es gegen die Ueberlieferung ist, die Patricier blos auf eine der drei alten Tribus zu beschränken, und nur dann jene Annahme gerechtfertigt sein würde, wenn der in den zehn Zeugen vertretene Stamm die Patricier enthielt, denen allein die Confarreatio zustand. Noch weniger aber ist man berechtigt, anzunehmen, daß jene Zeugen die Curien der Tities repräsentirten [12]). Was hindert, an die Ramnes oder an die Luceres zu denken? Der Sabinische Ursprung der Confarreatio, von welchem aus man auf die Tities geführt wurde, ist nur eine Hypothese und, wie wir unten darthun werden, eine Hypothese ohne Wahrscheinlichkeit, die grade erst in der Zurückführung der zehn Zeugen auf die Tities eine Stütze sucht. Ungleich wahrscheinlicher ist es, daß durch die zehn Zeugen die zehn Gentes einer Curie vertreten wurden [13]). Je weiter wir in das Alterthum zurück-

---

411) Walter Rechtsgesch. 2, S. 97.

412) Bluntschli Schweizer Museum 1, S. 269. Göttling Gesch. d. Röm. Vf. S. 88: „Die zehn Zeugen deuten auf die Eintheilung des Sabinischen Stammes und seine zehn Curien deutlich hin."

413) Dies ist die Ansicht Hüllmanns, Ursprünge der röm. Vf. S. 132, jus pontificium S. 127. Auch O. Müller scheint dieselbe Ansicht zu haben, Etrusker 1, S. 386, Anm. 199: „Die mit der italischen Curien- oder griechischen Phratrien-verfassung engverbundene religiöse Aufnahme in das Geschlecht, die Confarreatio." Becker Gallus 2, S. 20 schwankt: „zehn Zeugen, welche eben so viel Curien oder Gentes vertreten." Der weiteren Ausführung der Hüllmannschen Ansicht können wir jedoch nicht beistimmen: „Weil anfänglich Ehestiftungen, wenn Braut und Bräutigam aus verschiedenen Curien gewesen, bei bundesrechtlichen mit gemeinschaftlichen Mahlen begleiteten Zusammenkünften gemacht worden waren, so wurde eine wenn auch nur ganz im Kleinen nachgebildete Beibehaltung für wesentlich erachtet, die sich darauf beschränkte, daß das Brautpaar in Gesellschaft von zehn Zeugen etwas von einer aus Far bereiteten Speise genoß, wenigstens opferte."

gehen, eine desto größere Bedeutung haben die aus der Verwandtschaft hervorgegangenen Corporationen der Curien und der Geschlechter. In Athen bestand die Gewohnheit, daß die Neuvermählte den Phratores ihres Mannes vorgestellt wurde[14]), damit sich diese von der Ingenuität der Frau und der Legitimität der Ehe überzeugen konnten. Sollte nicht vielleicht eine ähnliche Sitte in den zehn Zeugen der Confarreatio zu suchen sein? Die Frau trat in die Familie und Gens ihres Mannes über, sie gehörte daher auch der Curie ihres Mannes an. Verbinden wir hiermit den Umstand, daß die Patricier über die Reinheit ihres Blutes und der hiermit in Zusammenhang stehenden öffentlichen und privaten Sacra, so wie über die Erhaltung aller ihrer Privilegien auf das ängstlichste wachten [15]), bedenken wir, daß Patricier nur mit Patricierinnen ein justum Matrimonium eingehen konnten, so ist die Vermuthung vielleicht nicht unbegründet, daß die zehn Zeugen die zehn Gentes der Curie darstellen, welcher der Verlobte angehörte und in welche die Frau eintrat, die durch die Manusehe zur Agnatin ihres Mannes wurde.

3. Anwesenheit der Priester.

Ueber die Anwesenheit von Priestern bei der Confarreatio sind zwei Nachrichten erhalten, die eine bei Servius, die andere auf einer Inschrift. Dort heißt es [16]): Nuptiae fiebant ... farre, si per pontificem maximum et dialem flaminem per fruges et molam salsam conjungebantur, unde confarreatio appellabatur. Die Inschrift [17]) ist verstümmelt, sie lautet:

(*N$^{\underline{o}}$. N$^{\underline{o}}$. N$^{\underline{o}}$.*)
(*imperatoris Caesaris N$^{\underline{i}}$. N$^{\underline{i}}$.*)
pii felicis Aug(*usti*) ducenario,
praef(*ecto*) vehicul(*ari*) a copiis Aug(*usti*)

---

414) *τοῖς φράτορσι ὑπὲρ γυναῖκος γαμηλίαν εἰςφέρειν.* Isaeus de her. Pyrrh. p. 1312. 1320. Demosth. c. Eubulid. p. 62. 65. 66. Harpocr. u. Suid. s. v. *γαμηλία.* S. Plattner Beitr. z. Kenntniß des Attischen Rechts, S. 153, der schon vor Hüllmann auf die Analogie mit der Confarreatio aufmerksam gemacht hat: „Durch die Einführung in die Phratrie des Mannes ging die Frau in die Sacra desselben über und trat aus denen ihrer ursprünglichen Familie heraus, so daß sich diese Verhältnisse mit der römischen Conventio in Manum durch die Confarreatio zusammenstellen lassen.“

415) Liv. 4, 2 ff.

416) Serv. ad Georg. 1, 31.

417) Orelli inscript. No. 2648.

per viam Flaminiam,
centenario, consiliario
Aug(*usti*), sacerdoti confarreati-
onum et diffarreationum,
adsumto in consilium, ad H. S. $\overline{LX}$. M. $\overline{N}$.
jurisperito Antiates publ(*ice dederunt*).

Im Anfange fehlt der Name dessen, dem die Summe ausgezahlt ist, so wie der des Kaisers; am Ende ist wahrscheinlich dederunt zu ergänzen. Der Sinn ist noch deutlich zu erkennen: die Antiaten gaben einem Rechtsgelehrten, den sie zu einer Berathung hinzugezogen hatten, eine Summe Geldes als Belohnung für seine Dienste.

Auch bei der Diffarreatio wurden Priester hinzugezogen. Dies bezeugt die obige Inschrift: sacerdoti confarreationum et diffarreationum. Genauer spricht darüber Plutarch, welcher von der Scheidung der Confarreatio des Flamen dialis folgendes berichtet [18]): (*τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς*) *οὐδ' ἀποπέμψασθαι πρότερον ἐξῆν, οὐδὲ νῦν, ὡς ἔοικεν, ἔξεστιν, ἀλλὰ ἐφ' ἡμῶν ἐπέτρεψεν ἐντευχθεὶς Δομετιανός. οἱ δὲ ἱερεῖς παρεγένοντο τῇ τοῦ γάμου διαλύσει, πολλὰ φρικώδη καὶ ἀλλόκοτα καὶ σκυθρωπὰ δρῶντες.*

Die Anwesenheit der Priester bei der Confarreatio und Diffarreatio, die des Pontifex maximus und des Flamen dialis bei der ersteren ist also sicher bezeugt [19]). Was die Nachricht des Plutarch über

---

418) Plut. Q. R. 50.

419) Auf einem argen exegetischen Irrthume beruht die Ansicht, daß auch der rex sacrorum bei der Confarreatio zugegen gewesen sei. Eggers Ehe mit Manus S. 66: „Ein wichtiger Mann in Ansehung des Religiösen der Confarreatio führt Ovid an. Dieser ist der rex sacrorum. Becker Gallus 1, S. 141: „Confarreatio, die durch den Rex Sacrorum, nach Servius . . . selbst durch den Pontifex maximus und Flamen dialis vollzogen wurde". Pauly Realenc. 2, 589. Die Stelle aus Ovid, Fast. 1, 325 ff., auf welche man sich beruft, lautet:

Pars putat hoc festum priscis Agnalia dictum,
una sit ut propria littera dempta loco.
— — — — — — — — — — — — —
Et pecus antiquus dicebat agonia sermo:
veraque judicio est ultimo causa meo.
Utque ea non certa est, ita rex placare sacrorum
numina lanigerae conjuge debet ovis.
Victima quae dextra cecidit victrice, vocatur:
hostibus a domitis hostia nomen habet.

Was die älteren Gelehrten (Grupen de uxor. Rom. S. 131. 141) von der Anwesenheit der Flaminica und der Vestalinnen sagen, ist Münzen und Kunstdenkmälern

die Priester bei der Diffarreatio betrifft, so dürfen wir zunächst hieraus nicht schließen, daß sie bei jeder Diffarreatio zugegen gewesen seien, denn Plutarch spricht ausdrücklich bloß von der Scheidung der Ehe des Flamen und der Flaminica, welche erst durch Domitian gestattet wurde. Wenn die Inschrift einfach von einem Sacerdos Confarreationum et Diffarreationum redet, so dürfte man geneigt sein zu glauben, daß auch hier nur die Diffarreatio des Flamen gemeint sei. In der Zeit des Kaiserthumes, welcher die Inschrift zuzuweisen ist, wurden confarreirte Ehen nur noch für den Zweck der Priesterthümer geschlossen. Man könnte auf die Vermuthung kommen, daß auch die Anwesenheit des Pontifex (vom Flamen dialis werden wir unten sprechen) erst der späteren Zeit ihren Ursprung verdanke, wo man sich Mühe gab, die Confarreatio noch zu erhalten, damit die Priesterthümer besetzt werden konnten — eine Ansicht, welche darin eine Stütze finden könnte, daß Servius nur noch die Confarreatio des Flamen vor Augen hat, ja daß die Schriftsteller dieselbe nur noch als Priesterehe kennen —, allein wo sind die Beweise hierfür? Müssen wir nicht auch die Nachrichten, welche bloß von dem Flamen und der Flaminica sprechen, von jeder Confarreatio gelten lassen?

Was aber war hierbei die Function des Pontifex? Die neueren Philologen und Juristen sind darin übereingekommen, daß er das Paar getraut und eingesegnet habe[20]). Grade hierin findet man das Wesen der Confarreatio als einer religiösen Trauung, so daß darin gleichsam die christliche Ehe typologisch vorgebildet wäre. Wie man sich jenen Act zu denken habe, darauf ist man nicht näher eingegangen. Die Gründe, worauf man diese Ansicht stützt, scheinen uns keine Beweiskraft zu haben. Wenn der Flamen und die Flaminica sich verhüllten Hauptes auf das Fell des geschlachteten Opferschaafes niedersetzen, so kann hiermit noch nicht von Einsegnung die Rede sein. Die überlieferten Thatsachen verlangen vielmehr, daß wir diese Situation von dem Gebete verstehen. Wenn es ferner bei Servius heißt: locata uxor dicitur, quod simul cum eo sedeat, dum confarreatur[21]), so

---

entnommen, auf welchen man die mit der Mitra oder dem Cecryphalus bedeckte Pronuba oder Juno Pronuba fälschlich für eine Priesterin ansah.

420) So sagt Bluntschli Schweiz. Mus. 1, S. 266: „Eine auf Confarreatio gegründete Ehe ist ein wahres Sacrament". Rein Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1848. S. 171: „Confarreatio ist nämlich eine wahre religiöse Trauung . . ., eine heiligere Form mit sacramentalem Character".

421) Serv. ad Aen. 4, 374.

kann der Ausdruck confarreatur nichts anderes bedeuten, als „während ihre confarreirte Ehe geschlossen wird". Denn ein Zusammenessen des Brodes kann nicht angenommen werden. Wichtiger könnten die Worte des Servius: per pontificem maximum et dialem flaminem per fruges et molam salsam conjungebantur erscheinen. Hier wird von einem Verbundenwerden durch den Pontifex gesprochen, der Pontifex wird also als derjenige angesehen, welcher die Ehe schließt; aber muß ein so allgemeiner Ausdruck wie conjungi nothwendig von einer sacramentalen Trauung verstanden werden? Läßt sich irgend eine Analogie hierfür geltend machen? Das Conjungi bezeichnet unserer Ueberzeugung nach nichts anderes, als daß der Pontifex die religiösen Feierlichkeiten leitet, daß er bei dem Opfer und den übrigen Handlungen thätig ist, durch welche die Verbindung der Verlobten, die in manum conventio bewirkt wird. Hätte ein Act der Trauung stattgefunden, hätte außer dem Opfer und den certa et solemnia Verba, die wir auf die Gebete zu beziehen haben, noch ein drittes existirt, so glauben wir, daß Gajus und Ulpian dieses Moment, welches durch seine Wichtigkeit jedes andere in den Schatten gestellt haben würde, hätten erwähnen müssen, aber weit davon entfernt, ein solches zu erwähnen, schweigen sie sogar von der Anwesenheit des Pontifex maximus und des Flamen dialis. Wir müssen uns daher hüten, das Wesen der Confarreatio auf den bloßen Ausdruck conjungebantur zu basiren, in welchem ohne weitere Nachrichten eine Einsegnung der Trauung nicht gesucht werden kann. Wir dürfen aber auch wohl behaupten, daß man hier gegen alle Analogie verstößt, wenn man christliche Begriffe auf das heidnische Alterthum überträgt.

Die Function des Pontifex muß eine andere gewesen sein. Gajus und Ulpian setzen als das wesentlichste Moment das Sacrificium und die certa et solemnia Verba. Hierauf gestützt glauben wir, daß der Pontifex das Opfer leitete, damit dasselbe genau nach den Vorschriften des heiligen Rechtes dargebracht wurde und daß er die heiligen Formeln vorsprach (verba, carmina praeibat)[422]). Interpretirt man die Stelle des Servius genau, so ergiebt sich dasselbe Resultat. Die Worte per fruges et molam salsam sollen offenbar das Wie, die Art der Verbindung angeben; der Pontifex verbindet die Verlobten mittelst der Fruges und der Mola salsa, d. h. mittelst des Opfers. Servius sieht also in völliger Uebereinstimmung mit Gajus und Ulpian das

422) Liv. 31, 9; 36, 2; 41, 21. Valer. Max. 8, 13, 2.

Opfer als das Moment an, wodurch die Ehe geschlossen, das Conjugium herbeigeführt wird. Die Accusative mit zweimaligem per stehen sich nicht coordinirt, wie auch schon daraus hervorgeht, daß die Verbindungspartikel zwischen ihnen fehlt; die einen, per pontificem maximum et dialem flaminem geben an, durch welche Personen die Verbindung, die anderen, per fruges et molam salsam, wie, vermittelst welches Gegenstandes, welcher Handlung die Verbindung bewerkstelligt wird [22a]).

Der Grund, warum die Anwesenheit des Pontifex erforderlich war, scheint folgender gewesen zu sein. Die confarreirte Ehe gab Anspruch auf die patricischen Priesterthümer, der Priester aber mußte in allen Stücken fehlerlos sein. War irgend ein Vitium bei der Confarreatio eines Patriciers vorgefallen, so erstreckte sich dieses auf alle Handlungen, welche derselbe als Priester vornahm. Die Sacra waren verletzt, dem Staate drohete Unheil. Daher mußte es wichtig sein, daß der Staat schon bei der Schließung der Ehen künftiger Priester seiner Interessen wahrnahm [23]). So scheinen sich zugleich die Nach-

---

422a) Es lag sehr nahe, den Ausdruck des Servius conjungebantur auf die dextrarum conjunctio zu beziehen, wie dies von Grupen 131. 141 und den älteren Gelehrten geschehen ist. Man benutzte hierzu eine Stelle des Trebellius Pollio vit. Gallien. c. 11, welche folgendermaßen lautet: Fuit Gallienus . . . oratione, poemate atque omnibus artibus clarus. Hujus est illud epithalamium, quod inter centum poetas praecipuum fuit. Nam quum fratrum suorum filios conjugaret et omnes poetae graeci latinique epithalamia dixissent idque per dies plurimos, quum ille manus sponsorum teneret, ut quidam dicunt, saepius ita dixisse fertur:

> ite, ait, o pueri, pariter sudate medullis
> omnibus inter vos; non murmura vestra columbae,
> brachia non hederae, non vincant oscula conchae.

Hier ist jedoch von einer solennen Handlung bei der Hochzeit nicht die Rede, das sponsorum manus tenere bezieht sich nicht auf die dextrarum junctio der Braut und des Bräutigams, sondern auf die Gewohnheit der Römer, sich die Hände zu reichen. Die Worte quum fratrum filios conjugaret wollen nichts anderes sagen, als daß er seine Neffen zur Heirath veranlaßte, wie dies sonst die Väter mit ihren Söhnen thaten. Die dextrarum junctio wurde durch die Pronuba vorgenommen. Es läßt sich nicht denken, daß das, was gewöhnlich durch ein Weib geschah, bei der Confarreatio durch den Pontifex maximus geschehen wäre.

423) Welch hohe Bedeutung die Confarreatio für die Priesterthümer hat, sehen wir aus Plin. 18, 3: Quin et in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat. Die heiligen Bücher enthielten hierüber Bestimmungen, vielleicht das ganze Ritual der Confarreatio. Daher sagt Serv. ad Aen. 4, 103: (farreatis nuptiis) flaminem et flaminicam jure pontificio in matrimonium necesse est convenire. Ebenso Dion. 2, 25: γυναῖκα κατὰ νόμους ἱεροὺς συνελθοῦσαν.

richten von der Anwesenheit des Pontifex maximus bei der Confarreatio mit der unleugbaren Autonomie der römischen Familienverfassung zu verbinden. Die Ehe, mag sie von Patriciern oder Plebejern eingegangen werden, war und blieb zunächst eine Privatsache, welche nur insofern auch öffentliche Angelegenheit wurde, als die Patricier einer bestimmten Form der Ehe für öffentliche Aemter bedurften. Der römische Paterfamilias ist unumschränkter Herr seiner Familie; wie sein Vermögen, so verwaltet er auch seine Sacra völlig selbstständig, die Priester greifen nur da in Familienangelegenheiten ein, wo neue Sacra errichtet werden, wo ein Homo sui juris der Potestas eines anderen unterworfen wird, oder wo durch Vergehungen wie durch den Incest und die Verletzung des Trauerjahrs eine Verunreinigung entsteht, welche nur durch Priester gesühnt werden kann[23a]).

Warum ist auch der Flamen dialis bei der Confarreatio zugegen?[24]) Man hat hierauf geantwortet, daß die Confarreatio sabinischen Ursprungs und der Flamen dialis ein sabinischer Priester sei[25]). Hierdurch wird jedoch die Frage nicht erledigt. Der sabinische Ursprung der Confarreatio ist mindestens unwahrscheinlich, aber wenn er dies auch nicht wäre, so würde noch nicht erklärt sein, warum grade der Flamen dialis zugegen ist, der Priester einer einzelnen Gottheit, des Jupiter, einer Gottheit, deren bei der Eheschließung nicht gedacht wird. Auch sonst finden wir den Flamen dialis keineswegs wie den Pontifex bei Familienangelegenheiten thätig, vielmehr ist er durchaus auf das Priesterthum seines Gottes und die damit verbundenen Ehren beschränkt[25a]). Die Annahme, daß die Confarreatio zur Bekleidung

---

423a) In allem übrigen, was die Sacra privata betrifft, haben sie nur das Recht und die Pflicht, den häuslichen Cultus zu überwachen und die Unwissenden zu belehren. Plut. Num. 9. 12. Dion. 2, 73. Cic. de leg. 2, 9. Liv. 1, 20. So hören wir auch nicht, daß die Pontifices bei den Leichenbegängnissen zugegen waren und noch viel weniger, daß sie nothwendig zugegen sein mußten; die Schriftsteller berichten nur, daß sie über die Gebräuche der Bestattung belehren, Liv. 1, 20, Plut. Num. 12, nicht aber, daß sie dieselben selbst vornahmen.

424) Burchardi System S. 247 spricht von der Anwesenheit der drei hohen Flamines, aber hiervon ist uns nichts überliefert.

425) Göttling a. a. O. S. 187.

425a) Wo uns die innere Verbindung von Thatsachen nicht durch die Schriftsteller selbst berichtet ist, da können wir dieselbe nur durch Vermittelung herstellen, d. h. dadurch, daß wir jene Thatsachen mit dem Ganzen in Verbindung setzen und sie von dem Ganzen ihr Licht empfangen lassen. Vielleicht könnte jedoch der obigen Ansicht eine Stelle des Ovid widersprechen, wo der Dichter folgendes sagt: „Ich

der Priesterthümer befähige und deswegen auch der Flamen dialis zugegen sein müsse, ist zu allgemein und zu wenig concret, als daß man sich mit ihr begnügen könnte. Wir versuchen daher eine andere Erklärung.

Der Flamen dialis war höchstwahrscheinlich nicht bei jeder Confarreatio, sondern nur bei der seines designirten Nachfolgers anwesend. Die Ehe eines Patriciers, welcher schon vor dem Tode seines Vorgängers zum Flamen bestimmt wurde, mußte von besonderer Wichtigkeit sein; sie wurde nicht bloß zu Privatzwecken, sondern schon im Voraus für den bestimmten Zweck des Priesterthums geschlossen. Jupiter selbst schien dabei betheiligt und daher mußte auch sein Priester zugegen sein, damit derselbe zugleich mit dem Pontifex über die solenne Feier der Confarreatio wachen konnte. Der Flamen dialis vertrat gleichsam die Interessen seines Gottes. Servius konnte allgemein sprechen, weil die spätere Zeit nur noch die Ehe des Flamen kannte, wie er umgekehrt sonst, was von jeder Confarreatio gilt, nur von der Ehe des Flamen und der Flaminica berichtet. In späterer Zeit, wo die Confarreationen immer seltener wurden und man Mühe hatte, dieselbe zu erhalten, mag man immer schon im Voraus den Nachfolger des Flamen bestimmt haben, während dies in älterer Zeit nicht der Fall war und daher in dieser auch die Anwesenheit des Flamen dialis nicht nothwendig erforderlich sein mochte.

Außer dem Pontifex und dem Flamen dialis müssen auch noch andere Priester hinzugezogen worden sein, wie aus der obigen Inschrift

---

wollte meine Tochter, die ich sehr liebe, vermählen und fragte deswegen nach der günstigsten Zeit. Man nannte mir als günstig die zweite, als ungünstig die erste Hälfte des Juni, denn also sprach zu mir die Gattin des Flamen dialis: donec ab Iliaca placidus purgamina Vesta detulerit flavis in mare Tibris aquis, non mihi detonsae crines depectere buxo, non ungues ferro subsecuisse licet, non tetigisse virum, quamvis Jovis ille sacerdos, quamvis perpetua sit mihi lege datus. Tu quoque ne propera; melius tua filia nubet, ignea cum pura Vesta nitebit humo". Fast. 6, 219—234. Die directe Rede ist hier nur poetische Einkleidung des Gedankens, daß eine Zeit, wo die Flaminica ihren Mann nicht berühren durfte, wo sie als Zeichen der Trauer die Nägel sich lang wachsen, das Haar ungekämmt lassen mußte, für die Eingehung der Ehe ungünstig war. Vgl. darüber viert. Abschn. unter den Hochzeitszeiten. Aus Ovids Worten folgt nicht, daß die Flaminica zu der Eheschließung in besonderer Beziehung gestanden habe, sondern nur dies, daß die im Sacralrechte als dies atri bezeichneten Tage, an deren Beobachtung die Priester genau gebunden waren, auch für die Handlungen des Privatlebens als solche angesehen wurden.

hervorgeht. Sie leisteten wahrscheinlich bei dem Opfer untergeordnete Dienste, und weder ihre Zahl noch ihre Function war genau bestimmt, ja sie brauchten nicht einmal Staatspriester zu sein, wenigstens ist nicht wahrscheinlich, daß der auf der Inschrift erwähnte Sacerdos Confarreationum et Diffarreationum ein öffentliches Priesterthum bekleidete. Als man die Confarreatio nur noch zum Zwecke der Priesterthümer vornahm, als die Kenntniß des Opferrituals und des heiligen Rechtes überhaupt nicht mehr allen Patriciern zugänglich war, sondern sich mehr und mehr auf Einzelne beschränkte, da mußte man das Bedürfniß fühlen, zu einer Confarreatio Männer hinzuzuziehen, welche mit dem Sacralrechte vertraut waren, damit kein Versehen vorfiel, ähnlich wie die Kenntniß des Civilrechtes, welche einst im ganzen Patriciat geruhet hatte, mehr und mehr das Eigenthum Einzelner wurde, so daß auch die Patricier vor Gericht eines Rechtsbeistandes bedurften.

Grade die Furcht und die ängstliche Scheu, einen Fehler in den religiösen Handlungen zu begehen, der von unabsehbaren Folgen war, eine lange Kette unglücklicher Ereignisse herbeiführen konnte, war die Veranlassung, daß man nicht bloß einen, sondern mehrere Priester herzuzog, damit selbst die geringste, anscheinend untergeordnete Handlung von einem erfahrenen und eingeweiheten Manne geleitet werden konnte. Hierauf beziehen wir die Worte des Tacitus, welcher den Tiberius sagen läßt, daß die Confarreatio propter ipsius caerimoniae difficultates vermieden werde[426]). Man thut Unrecht, wenn man aus diesen Worten unerhörte, unbekannte Gebräuche herausdeuten will, welche schwierig zu vollbringen waren. Die Difficultates sind nichts anderes, als jene bekannte Scrupulösität der Römer bei allen religiösen Handlungen von einiger Wichtigkeit. Das geringste Vitium war ein unglückliches Omen und verlangte, daß die Ceremonien von Neuem vorgenommen wurden. So waren Opfer, Processionen und Festspiele ungültig und mußten wiederholt werden, wenn auch nur der Wagenlenker die Zügel mit der linken Hand ergriffen hatte, oder ein Pferd ermattete, oder ein Puer patrimus die Zügel fahren ließ, oder eine Flöte versagte; ja man wiederholte noch in späterer Zeit (dies sagt Plutarch ausdrücklich) dasselbe Opfer dreißig mal, weil man immer glaubte, daß eine Störung vorgefallen oder etwas versehen

---

426) Tacit. annal. 4, 16.

sei[27]). Um wie viel mehr aber mußte man bei der Confarreatio besorgt sein, da diese nicht zum zweiten Male vorgenommen werden konnte, da die Sacra, welche von den Patriciern verwaltet wurden, durch ein Vitium gefährdet, die Tempel und Altäre der Götter entweiht waren. Die Difficultates des Tacitus sind also die Schwierigkeiten in der richtigen, dem Jus sacrum genau entsprechenden Ausführung der Gebräuche, nicht etwa unbekannte Ceremonien, welche an sich schwer auszuführen waren und von denen der übrigen Hochzeiten ihrem Wesen nach abwichen, so wenig jenes dreißig mal wiederholte Staatsopfer seinem Wesen nach sich von den übrigen unterschied.

Ob auch bei jeder Diffarreatio Priester zugegen waren, muß dahin gestellt bleiben, da Plutarch nur von der erst spät aufgekommenen Diffarreatio des Flamen dialis spricht. Doch ist es nicht unwahrscheinlich; dieselben Gründe, welche den Pontifex maximus und andere Priester bei der Confarreatio zugegen sein ließen, mochten ihre Anwesenheit auch bei der Diffarreatio erfordern. Eine confarreirte Ehe wurde aufgelöst, wie sie eingegangen war, durch ein Sacrificium, wobei man ein Libum farreum anwandte. Vielleicht war sogar die Function der Priester bei der Scheidung noch bedeutender, als bei der Schließung. Die Worte des Plutarch *πολλὰ φρικώδη καὶ ἀλλόκοτα καὶ σκυθρωπὰ δρῶντες* müssen, wie wir glauben, auf feierliche Verwünschungen und Flüche bezogen werden gegen denjenigen, welcher die Scheidung verschuldet hatte. Flüche sind auch sonst im Alterthume in öffentlichen und Privatangelegenheiten als solenne Handlungen gebräuchlich[28]). Die Götter, unter deren Schutze die Ehe ge-

---

427) Plut. Coriol. 25. *Θυσίας δὲ καὶ πομπὰς καὶ θέας οὐ μόνον ἐξ αἰτίας τηλικαύτης, ἀλλὰ καὶ διὰ μικρὰς Ῥωμαίοις ἔθος ἐστὶν ἀναλαμβάνειν. Ἵππου τε γὰρ ἑνὸς τῶν ἀγόντων τὰς καλουμένας θήσσας ἀτονήσαντος καὶ πάλιν τοῦ ἡνιόχου τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ τὰς ἡνίας συλλαβόντος αὖθις ἐψηφίσαντο τὴν πομπὴν ἐπιτελεῖν. Ἐν δὲ τοῖς κάτω χρόνοις μίαν θυσίαν τριακοντάκις ἐποίησαν, ἀεί τινος ἐλλείμματος ἢ προσκρούσματος γίνεσθαι δοκοῦντος. Τοιαύτη μὲν εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον Ῥωμαίων.* Arnob. adv. gent. 4, 31: Si per imprudentiae lapsum aut in verbo quispiam aut simpuvio deerrarit, aut si rursus in solemnibus ludis curriculisque divinis commissum omnes statim in religiones conclamatis sacras, si ludius constitit aut tibicen repente conticuit, aut si patrimus ille qui vocitatur puer omiserit per ignorantiam lorum aut tensam tenere non potuit, audetis abnuere in delictis tam gravibus violari semper a vobis deos, cum levioribus causis irasci eos ipsi cum pernicie saepius confiteamini civitatis?

428) Lasaulx über den Fluch bei Griechen und Römern. Progr. Würzburg 1843.

schlossen war, waren erzürnt, sie droheten Rache und mußten besänftigt werden. Die Sühnung konnte nicht von den Eheleuten ausgehen, sondern wurde ohne Zweifel von den Priestern vollbracht. Dies hat seine Analogie in der Sühnung eines Incestes. Das ganze Haus, die ganze Familie (namentlich in der Urzeit wurde die Familie als eine solidarische Einheit betrachtet) schien verunreinigt, nur durch eine Person von außen her konnte der gestörte göttliche Friede wieder hergestellt werden und diese Person war der Priester.

Die Anwesenheit der Priester bestimmt nicht den Character der Confarreatio. Es folgt hieraus noch nicht, daß die Gebräuche andere gewesen wären, als die religiösen Hochzeitsgebräuche der Urzeit. Der Pontifex war zugegen, weil die Confarreatio den Patriciern zustand, weil sie Ansprüche auf das Priesterthum gab. Er erschien als Repräsentant des heiligen Rechtes, aber er beschränkte darum nicht die autonomische Freiheit der alten Familie. Bei den sonstigen Hochzeiten werden Priester nicht erwähnt[29]), zum deutlichen Beweise, daß die Eheschließung als solche ohne sie vorgenommen werden konnte, daß mithin der Grund, warum sie bei der Confarreatio zugegen waren, nicht in dem Wesen der Ehe an sich liegt, sondern in dem bestimmten staatsrechtlichen Zwecke, welcher mit der Confarreatio verbunden war. Das Alterthum bedurfte keiner priesterlichen Trauung[29a]), jeder Paterfamilias war zugleich Priester in seinem Hause, er hatte das Recht, sich selbst an die Götter zu wenden, ihnen ohne Vermittelung der Staatspriester Opfer darzubringen und Gebete an sie zu richten.

4. Trennung der confarreirten Ehe. Diffarreatio.

Die bisherige Untersuchung bezog sich lediglich auf die Hochzeitsfeier und die dabei fungirenden Personen. Als weitere Eigenthümlichkeit der Confarreatio wird angesehen, daß bei ihrer Trennung besondere Formen unter dem Namen Diffarreatio angewandt werden, und daß die aus confarreirten Ehen erzeugten Kinder patrimi und matrimi heißen. Wir sprechen zunächst von dem Ersteren.

Dionys sagt von der Confarreatio: *εἰς σύνδεσμον ἀναγκαῖον οἰκειότητος ἔφερεν ἀδιαλύτου καὶ τὸ διαιρῆσον τοὺς γάμους τούτους οὐδὲν ἦν*[30]). Man hat aus dieser Stelle die Unauflöslichkeit

429) Ueber die Auspices s. d. vierten Abschnitt.

429a) Auch bei Griechen findet eine solche nicht statt, s. dritt. Abschn. II.

430) Dion. 2, 25.

der confarreirten Ehe folgern wollen[31]), allein eine genaue Interpretation muß zu einem andern Resultate führen. Dionysius hat im Vorhergehenden die Vortrefflichkeit der Gesetze, welche Romulus über die Ehe gegeben hat, gepriesen, er fügt hinzu, die Folge hiervon sei ein inniges, unauflösliches Zusammenhalten der Ehegatten gewesen, Nichts hätte solche Ehen zu trennen vermocht. „Es war Nichts, was diese Ehen trennen konnte oder trennen sollte (διαιρῆσον)", hiermit ist keine juristische, gesetzlich bestimmte Unauflöslichkeit der Ehe gemeint, sondern eine in der Vortrefflichkeit des Instituts beruhende; die Gesetze des Romulus waren so vorzüglich, daß alle Gründe, welche bei andern Völkern und späterhin bei den Römern so häufig Scheidungen hervorriefen, hier gar nicht vorhanden waren und die Ehen von selbst unauflöslich wurden. Dies geht namentlich aus dem Ende des Capitels hervor, wo gesagt wird, fünfhundert und zwanzig Jahre lang sei zu Rom keine Ehescheidung vorgekommen, erst Carvilius Ruga habe das erste Beispiel des Leichtsinnes gegeben. Für unsere Erklärung spricht auch Folgendes. Das von Dionysius erwähnte Gesetz des Romulus über confarreirte Ehen bestimmt, daß die Frau im Falle der Unzucht und des Weintrinkens von ihrem Manne und ihren Verwandten gerichtet werde. Auf dieselben Verbrechen setzt das Romulische Gesetz nach Plutarch[32]) die Strafe des ἀποπέμπεσθαι. Hieraus folgt, daß nach den frühesten Gesetzen in diesen Fällen eine Auflösung der confarreirten Ehe möglich war. Endlich hat Dionysius seine Zeit vor Augen, in welcher Scheidungen häufig aus leichtfertigen Gründen vorgenommen wurden; im höheren Alterthume waren die genannten Verbrechen die einzigen Beweggründe zur Auflösung der Ehe, und in diesen Fällen pflegte von dem Manne und den Verwandten meist auf den Tod der Frau erkannt zu werden, wie dieses auch noch später geschah.

Die Unauflöslichkeit der Confarreatio wird nur von der Ehe des Flamen berichtet[33]), aber hier steht sie auch vollkommen fest und muß

431) Man meint einstimmig, daß Dionysius mit Plutarch im Widerspruch stehe und in jenen Worten die Unauflöslichkeit der Ehe behaupte. Da das letztere aber aus leicht begreiflichen Gründen nicht angenommen werden kann, so nimmt man seine Zuflucht dazu, daß Dionysius nur die Ehe des Flamen und der Flaminica vor Augen habe. Klenze in Sav. Zeitschr. f. geschichtl. Rechtsw. 7, S. 23. 31. Rein Civilr. S. 204. Becker Gallus 2, S. 36. Walter Rechtgesch. 2, S. 121.

432) Plut. Rom. 22.

433) Fest. s. v. flammeo . . . flaminis uxor, cui non licebat facere divortium. Masur. Sabin. ap. Gellium 10, 15: Matrimonium flaminis nisi morte dirimi non est jus. Plut. Q. R. 50. Serv. ad Aen. 4, 29. Ovid. Fast. 6, 231.

als eine Bestimmung des Sacralrechtes angesehen werden. Nicht weil der Flamen eine confarreirte Ehe eingegangen hat, sondern weil er Priester, weil er Flamen ist, darf er sich von der Flaminica nicht scheiden. Diese Bestimmung hat ihren Grund in der Eigenthümlichkeit des Flaminium. Flamen und Flaminica sind für den Staatscultus dasselbe, was Paterfamilias und Materfamilias für den Familiengottesdienst. Wir haben schon oben auseinander gesetzt, daß der öffentliche Gottesdienst nach dem Vorbilde des häuslichen eingerichtet war, der Staat galt als eine große Familie; wie die Familie, so war auch er eine religiöse Genossenschaft, daher übertrug man auf denselben die Institute des häuslichen Priesterthums, hielt aber strenger und genauer an ihnen fest, auch noch in der späteren Zeit, wo der häusliche Gottesdienst schon zu erlöschen begann. Die Frau nahm an dem häuslichen Gottesdienste Theil, sie hatte die Aufsicht über das heilige Herdfeuer, welches einst zugleich Opferfeuer war. Deswegen war auch die Flaminica im Staatsdienste nothwendig, ohne sie konnten die Sacra der Gottheit nicht verrichtet werden. Hiermit stand das Gesetz in Verbindung, daß der Flamen, wenn seine Frau gestorben war, von dem Amte abtreten mußte. Plutarch hat den richtigen Grund angegeben, wenn er sagt, die Flaminica theile mit dem Flamen das Priesterthum, es gebe viele Opfer, welche ohne ihr Beisein nicht verrichtet werden könnten [34]). Sich wieder zu verheirathen [35]) oder in der zweiten Ehe zu stehen [36]), war dem Flamen und der Flaminica nicht erlaubt, weil dieses ein ungünstiges Omen gewesen wäre. Wie man körperliche Fehlerlosigkeit von den Priestern verlangte [37]), so sollten auch ihre äußerlichen Verhältnisse durchaus normal sein. Daher durften der Pontifex maximus und der Rex Sacrorum sich nicht zum zweiten Male verheirathen [38]). In der früheren Zeit wurde

---

434) Plut. Q. R. 50. *Συνιερᾶται μὲν ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ, ὡς καὶ πολλὰ τῶν ἱερῶν οὐκ ἔστι δρᾶσαι μὴ γαμετῆς συμπαρούσης.* Dion. 2, 22.

435) Daher legte der Flamen beim Tode seiner Gattin das Amt nieder Gell. 10, 15. Plut. l. l. Fest. s. v. flammeo, konnte dann aber wieder heirathen, Serv. ad Aen. 4, 29: nec flamini aliam ducere licebat uxorem, nisi post mortem flaminicae uxoris.

436) Hieron. adv. Jov. 1, 49. Nullam sacerdotem digamam, nullum flaminem bimaritum. ep. 123, 8. Flamen unius uxoris ad sacerdotium admittitur, flaminica quoque unius mariti eligitur uxor. ep. 123, 6. Ab officio sacerdotii digamus excluditur. Serv. ad Aen. 4, 29. Ceremoniis veterum flaminicam nisi unum virum habere non licet.

437) Dion. 2, 21.

438) Tertull. de exhort. ad cast. 13. Pontifici maximo iterare matrimonium non licet. de monogam. 17. Pontifex maximus et flaminica nubunt semel. de

die zweite Ehe eines Weibes überhaupt nicht gern gesehen[39]; nahm man doch bei Hochzeiten nur solche Frauen zu Pronubä[40]) und ließ man nur solche zum Culte der Pudicitia, Fortuna muliebris und Mater Matuta zu[41]), welche in der ersten Ehe standen, um alle ungünstige Omina zu vermeiden, ja sogar die Kinder, welche bei Hochzeiten und Staatsopfern dienten, mußten noch beide Eltern haben[42]).

Die Unauflöslichkeit der confarreirten Ehe im Allgemeinen ist mit Recht aufgegeben worden, die der Ehe des Flamen und der Flaminica gehört bloß dem Sacralrechte an.

Die Auflösung der Confarreatio hieß Diffarreatio. Festus, wo er von derselben redet[43]), nennt sie zwar schlechthin eine inter virum et mulierem dissolutio, aber daß sie die Auflösung einer confarreirten Ehe ist, beweist, abgesehen von dem Namen und der Analogie der Gebräuche, die Zusammenstellung mit der Confarreatio auf der mitgetheilten Inschrift: sacerdoti confarreationum et diffarreationum. Die Diffarreatio bestand in einem Opfer, wobei ein Panis farreus gebraucht wurde[44]), wie dies auch bei der Confarreatio der Fall war. Wahrscheinlich waren auch Priester zugegen, bei der Diffarreatio des Flamen dialis ist dies durch das Zeugniß des Plutarch außer Zweifel gesetzt.

In der Diffarreatio scheint ein bestimmter Gegensatz der Confarreatio als der religiösen Ehe gegen die Coemtio und den Usus gegeben. Die durch Mancipation erworbene Manus wird durch Re-

---

praescr. haeret. 40. Pontificem summum unius nuptiis statuit. ad uxor. 1, 7. Regem sacrificulum (so ist statt saeculi zu lesen), pontificem maximum rursus nubere nefas est.

439) Plut. Q. R. 105. Tac. ann. 2, 86. Propert. 5, 11, 36. Orelli inscript. 2742. 4530.

440) Varro ap. Serv. ad Aen. 4, 166. Fast. s. v. pronubae. Tertull. exhort. ad cast. 13. Catull. 61, 186.

441) Fest. s. v. pudicitiae signum. Dion. 8, 56. Serv. ad Aen. 4, 19. Tertull. de monogam. 17.

442) Das Nähere darüber unten S. 139.

443) Fest. s. v. diffarreatio. Ebenso Isidor. gloss.: Diffarreatio dissolutio inter virum et feminam.

444) Aus der Präposition dis in diffarreatio geht nicht hervor, daß das libum farreum zerschnitten worden sei, und symbolisch die Trennung der Ehe angedeutet habe, so wenig als man aus dem Worte confarreatio auf ein gemeinschaftliches Essen desselben schließen kann. Auch in diffarreatio ist far anstatt des Opfers gesetzt, und es bedeutet daher das Wort eine Trennung durch Opfer, bei welchem far gebraucht wurde.

mancipation aufgelöst, die durch Confarreatio erworbene durch die Diffarreatio. So nahe liegend auch dieser Vergleich ist, so dürfte doch eine genauere Untersuchung leicht ein anderes Resultat ergeben. Man hat den Satz ausgesprochen, die Manus müsse aufgehoben werden, wie sie eingegangen ist. Aber wie entspricht diesem Satze die Wirklichkeit? Die durch Usus herbeigeführte Manus kann nicht durch Usus wieder aufgehoben werden, da die Gewalt über das Weib zwar durch Usus entsteht, aber nicht umgekehrt eine annua Usucapio die Manus aufhebt [445]. Nur der Ehemann kann durch Usus die Frau erwerben, nicht aber kann der Vater oder der Tutor durch Usus dieselbe wieder in seine Gewalt zurückfallen lassen. Die Form also, durch welche eine Usuehe aufgelöst werden konnte, war die Remancipation. Auch sonst kann man ein Object, welches durch Mancipation Eigenthum geworden ist, durch in Jure Cessio oder durch Usus veräußern. Der Grund also, warum eine confarreirte Ehe durch eine Diffarreatio aufgelöst wird, muß ein anderer sein. Wir glauben, daß er ein sacralrechtlicher ist. Er ergiebt sich leicht, wenn man bedenkt, daß in der Confarreatio die genaue Befolgung religiöser Formen als das wichtigste Moment erscheint. Unsere Deduction ist folgende. Eine confarreirte Ehe ist unter dem Schutze der Götter, ihrer Einwilligung, ihren Auspicien eingegangen. Hatten die Götter ihre Zusage gegeben, so war der Fragende an ihren Willen gebunden, er war obligirt, mußte die Handlung genau nach dem Erfolge der Auspicien vornehmen, durfte dieselbe weder unterlassen noch abändern. Eine Abänderung war der Bruch der Obligation, ein Verbrechen gegen die Götter. Was die Götter gebunden hatten, das sollten die Menschen nicht trennen. Willkührlicher Scheidung droheten die Götter Rache und Verderben, ihre Einwilligung mußte von Neuem eingeholt, sie mußten versöhnt und besänftigt werden. Hierzu war aber ein Opfer nöthig, wahrscheinlich wurden auch Auspices hinzugezogen, obgleich uns von diesen nichts berichtet ist. Nur so konnte man der drohenden Strafe zuvorkommen. Die Götter, welchen dies Opfer galt, waren dieselben, denen das Opfer bei der Schließung der Ehe gegolten hatte, Tellus, Ceres, Juno, Mars Picumnus; daher wurde auch hier wieder ein Panis farreus angewandt. Die Diffarreatio ist der Ausfluß eines sacralrechtlichen Gesetzes, welches einst in großer Ausdeh-

445) Der Usus besteht nur für den Ehemann, im übrigen gilt der Grundsatz liberas personas . . . usucapi non posse manifestum est. Gaj. 2, 48.

nung überall da bestand, wo eine Handlung unter den Auspicien der Götter vorgenommen war und wieder aufgehoben werden sollte; sie ist ein Ueberrest aus jener religiösen Urzeit, wo Civilrecht und Sacralrecht noch in innigster Verbindung waren, wo jene wunderbare Harmonie politischer und religiöser Gewalten bestand, durch welche die älteste römische Staatsverfassung ausgezeichnet ist.

Wir müssen die Vermuthung aussprechen — und wir glauben, es ist dies mehr als eine Vermuthung — daß einst ein solcher solenner religiöser Act der Scheidung auch bei den übrigen Manusehen statt gefunden habe, daß jedoch nur die Confarreatio, wie sie auch sonst die religiösen Elemente am meisten bewahrt hat, denselben in seiner ganzen Vollständigkeit und Genauigkeit festhielt. Auch die Coemtio und der Usus, ja selbst die freie Ehe, werden durch ein Opfer und durch Auspicien eingegangen. Wie wäre es möglich, daß bei der einen Form die Götter im Falle einer Scheidung versöhnt werden mußten, bei einer anderen Form aber nicht, ungeachtet doch bei allen Formen ihre Einwilligung durch Auspicien eingeholt und ihnen ein Opfer dargebracht war. Eine solche Inconsequenz können wir wenigstens dem höheren Alterthume nicht zutrauen. Vielmehr müssen wir zu der nothwendigen Schlußfolge gelangen, daß auch bei der Coemtio und dem Usus eine Scheidung unter religiösen Formen stattgefunden habe, daß sie aber, wie überhaupt die religiösen Hochzeitsgebräuche, bei ihnen zurückgetreten sei. Und in der That scheinen noch Spuren hiervon vorhanden zu sein. Plutarch sagt, Romulus habe das Gesetz gegeben, daß wer ohne gewichtige Gründe sich von seiner Frau scheide, einen Theil seines Vermögens der Ceres weihen, den anderen der Frau zurückgeben müsse [446]. Servius sagt, daß die Ceres den Ehescheidungen vorgesetzt sei [447]. Wir haben kein Recht, die Nachricht des Plutarch bloß von der Confarreatio zu verstehen, namentlich da alles übrige, wovon er spricht, sich allgemein auf Manusehen bezieht, ja es würde eine solche Annahme auch den

446) Plut. Rom. 22. *Ἔθηκε δὲ (Ῥωμύλος) καὶ νόμους τινάς, ὧν σφοδρὸς μὲν ἐστιν ὃ γυναικὶ μὴ διδοὺς ἀπολείπειν ἄνδρα, γυναῖκα δὲ διδοὺς ἐκβαλεῖν ἐπὶ φαρμακείᾳ, τέκνων ἢ* [*τε καὶ οἰνῶνος* s. Klenze in Savignys Zeitschr. 7. S. 31] *κλειδῶν ὑποβολῇ, καὶ μοιχευθεῖσαν· εἰ δ' ἄλλως τις ἀποπέμψαιτο, τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ μὲν τῆς γυναικὸς εἶναι, τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν κελεύων·*

447) Serv. ad Aen. 3, 139. Quidam dicunt, diversis numinibus vel bene vel male faciendi potestatem dicatam, ut Veneri conjugia, Cereri divortia, Junoni procreationem liberorum; sterilitatem horum tam Saturno quam Lunae.

Worten des Servius widersprechen, welcher ebenfalls allgemein nur von Divortia redet. Wie aber haben wir diese Angaben mit den sonst uns bekannten Nachrichten über die Stellung der Ceres im römischen Culte zu vereinigen? Es bietet sich hier fast von selbst die Analogie dar, daß auch sonst confiscirte Güter der Ceres anheimfielen, das Vermögen der Hochverräther und derer, welche sich an den Leges sacratae versündigt hatten [48]). Allein dies ist nur eine äußerliche Analogie. Die Verbindung, in welcher Ceres mit der Ehescheidung erscheint, muß vielmehr eine innerliche sein. Behalten wir den oben ausgesprochenen sacralrechtlichen Satz im Auge, so ergiebt sich dieselbe mit Leichtigkeit. Ceres ist die Auspicialgottheit bei der Hochzeit, ihr zu Ehren wird die Fackel angezündet, welche bei der feierlichen Domum deductio voranleuchtet, der ganze Hochzeitszug muß als ein Cerealischer Thiasos angesehen werden [49]). Wer die Ehe leichtsinnig scheidet, der versündigt sich an der Gottheit, welche sie geschlossen hat. Es war eine Sühne nothwendig, und diese bestand darin, daß man einen Theil seines Vermögens als heiliges Tempelgut der Ceres weihete. Daß hiermit Opfer und Gebete, so wie Reinigungen verbunden waren, kann keinem Zweifel unterliegen [50]). So gelangen wir für die übrigen Arten

---

448) Liv. 2, 33. 41; 3, 55. Dion. 8, 79; 10, 42. Plin. 34, 4. Valer. Max. 5, 8, 2. Die Ceres ist als tellurische Gottheit nicht allein Göttin der Fruchtbarkeit, sondern auch des Todes, wie die porca praecidanea und praesentanea beweisen, das dem Tode geweihte Individuum, der homo sacer, fiel ihr anheim und damit auch sein Vermögen. Die Aedilen, die ministri tribunorum, standen von Anfang an mit dem Culte der Ceres in Verbindung, und daher mag es kommen, daß das Vermögen dessen, der sich an den leges sacratae und der Sacrosanctitas der Tribunen vergangen hatte, der Ceres geweiht war.

449) S. viert. Abschn. Heimführung.

450) Wir beziehen hierher die Schlußworte der eben besprochenen Stelle des Plutarch: τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι τοῖς χθονίοις θεοῖς. Man hat diese Worte von dem Verkaufe der Frau verstehen wollen, welcher mit sacratio capitis geahndet worden sei. Allein der Zusammenhang bietet keine Garantien für diese Auffassung, ja er widerspricht derselben insofern, als hier nur von Ehescheidung die Rede ist, der ἀποδόμενος ist unserer Ueberzeugung nach derselbe, wie der ἀποπεμψάμενος. Das ἀποδίδοσθαι ist das Zurückgeben der Frau an ihren Vater. Noch unrichtiger aber erscheint es uns, wenn man hieraus schließen will, daß der Mann, welcher seine Frau unrechtmäßiger Weise verstieß, als sacer getödtet worden sei. Das der Demeter geweihete Gut ist eben die Sühnung des Verbrechens, es macht den Sünder frei. θύεσθαι heißt hier entweder: für sich opfern oder opfern lassen. Der Mann opferte für sich oder ließ durch den Priester den tellurischen Göttern Opfer darbringen, wobei zugleich jene Vermögensstrafe ausgesprochen und

der Manusehen zu demselben Resultate wie für die Confarreatio. Wer sich ohne die gewichtigen Gründe des Ehebruchs, des Weintrinkens, welche Plutarch und Dionysius angeben [51]) schied, würde der Rache der Götter verfallen sein, wenn er ihren Zorn nicht besänftigte. Die Ehe war von den Göttern geschlossen, sie konnte auch nur von den Göttern aufgelöst werden. Die einzigen legitimen Gründe der Auflösung sollten die schweren Verbrechen sein, durch welche das Weiterbestehen der Ehe unmöglich gemacht wurde. Es ist bezeichnend für den Geist des hohen Alterthums, daß es dieselben Verbrechen sind, welche mit dem Tode gebüßt zu werden pflegten [52]). Die Ehe hört nur mit dem Tode auf.

Wie verhält sich aber zu dieser Nachricht des Plutarch das Leben der Römer? Wo sind die Beweise, daß jenes Gesetz wirklich bestanden habe, daß es zur Ausübung gekommen sei? Beispiele lassen sich allerdings nicht anführen, aber aus dem Mangel der Beispiele sind wir nicht berechtigt, an der Existenz eines Institutes zu zweifeln. Jenes Gesetz gegen die Auflösung der Ehe hat einmal wirklich bestanden und ist ausgeübt worden, aber es ist in der historischen Zeit außer Geltung gekommen [53]) und stand nur noch als ein Ueberrest

---

vollführt wurde. Demnach wäre einst bei unrechtmäßiger Scheidung jeder Manusehe außer der Vermögensstrafe auch ein Opfer nöthig gewesen.

451) Plut. a. a. O. Dion. 2, 25.

452) Dion. 2, 25. φθορὰ σώματος καὶ . . εἴ τις οἶνον εὑρεθείη πιοῦσα γύνη. ἀμφότερα γὰρ ταῦτα ζημιοῦν ἐκέλευσεν ὁ Ρωμύλος, ὡς ἁμαρτημάτων γυναικείων ἔσχατα, wo Vat. die Var. ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν. Wurde die Frau auf dem Ehebruche ertappt, so konnte sie auch noch später von ihrem Manne ohne weiteres getödtet werden. Gell. 10, 23. Hor. sat. 2, 7, 61 cum schol. Cruq. Der Tod wegen Weintrinkens s. Plin. 14, 13. Val. Max. 6, 3, 9. Tert. ap. 6.

453) Wahrscheinlich stehen die Vermögensstrafen wegen verschuldeter Scheidung, welche sich am Ende der Republik und im Anfange der Kaiserzeit finden, in einem ununterbrochenen continuirlichen Zusammenhange mit den Strafbestimmungen der sogenannten Lex Romulea, nur daß sie der religiösen Form entkleidet und gemildert sind. Die Gesetze des August enthielten sicherlich nicht bloß Neues, sondern auch Altes in einer den Zeitverhältnissen entsprechenden Form. Schon zur Zeit Ciceros mußte der Mann, welcher sich ohne gewichtige Gründe von seiner Frau schied, das ganze Vermögen derselben herausgeben, si viri culpa factum est divortium, etsi mulier nuntium remisit, tamen pro liberis manere nihil oportet. Cic. top. 4. Aus den Worten pro liberis manere lernen wir zugleich eine zweite Bestimmung kennen, welche jene erstere ergänzt, daß nämlich im Falle die Frau der schuldige Theil war, sie sich Retentionen an ihrer Dos gefallen lassen mußte. Genauer erfahren wir dies aus späterer Zeit von Ulpian: propter liberos retentio fit, si culpa mulieris

alterthümlicher Sitte da. Eine Analogie möge diese Ansicht wahrscheinlich machen. Romulus verbot vitale Kinder auszusetzen bei

aut patris, cujus in potestate est, divortium factum sit. Tunc enim singulorum liberorum nomine sextae retinentur ex dote: non plures tamen, quam tres sextae in retentione sunt. Ulp. 6, 9. Ist diese Combination richtig, besteht wirklich ein historischer Zusammenhang zwischen den Vermögensstrafen der früheren und der späteren Zeit, so dürften vielleicht auch die Worte des Plutarch τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ μὲν . . . τὸ δὲ auf eine andere als die bisherige Weise zu fassen sein. Bisher hat man darunter das ganze Vermögen des Mannes verstanden, dessen eine Hälfte der Ceres, die andere der Frau zugefallen wäre. Und in der That ist dies die nach der grammatischen Construction zunächst liegende Erklärung. Aber es ist die Höhe der Strafe gewiß schon vielen auffallend gewesen. Wie ist es mit der uns sonst bekannten Macht des römischen Hausherrn, welche den Verkauf und die Tödtung der Kinder gestattete, verträglich, daß er bei ungerechter Scheidung nicht allein die Götter zu versöhnen hatte, sondern auch von Haus und Hof, von Hab und Gut vertrieben wurde? Hierfür möchte vielleicht nicht einmal jene hohe Strafe für die Aussetzung vitaler Kinder als Analogie dienen können, da sie nur die Hälfte des Vermögens beträgt, nicht aber wie bei der Ehe das Ganze. Sind doch auch sonst die Götter der alten Religionen nicht so unversöhnlich, kann doch selbst ein Mörder entsündigt und in seine bürgerliche Stellung wieder eingesetzt werden. Wir wagen daher die Vermuthung auszusprechen, daß die Quellen, welche Plutarch vor Augen hatte, nur von dem Theile des Vermögens sprechen, welcher dem Manne durch seine Frau zugebracht war. In der Manusehe ging das ganze Vermögen der Frau in das Eigenthum des Mannes über. Wurde eine Scheidung, beziehungsweise eine Verstoßung durch ein Verbrechen herbeigeführt, so verblieb ihr Vermögen dem Manne; war dagegen die Schuld auf Seiten des Mannes, so mußte dieser das Vermögen der Frau wieder herausgeben und zwar so, daß die Hälfte davon an die Frau, die andere Hälfte an die Ceres fiel. Nach unseren Begriffen scheint dies allerdings eher eine Strafe für die Frau, als für den Mann. Allein die Begriffe des Alterthums waren ganz andere. Die Frau in Manu war ihrem Manne gegenüber rechtslos wie ein Kind, auf ihr Vermögen hatte sie so wenig wie ein Kind irgend welche Ansprüche, wurde ein Kind rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Weise verstoßen, so war der Vater in keiner Weise gehalten, dasselbe zu ernähren. Diesem Umstande gegenüber mußte es schon als eine große Wohlthat für die Frau erscheinen, wenn sie überhaupt auch nur einen Theil ihres Vermögens zurückerhielt; dem Manne aber als eine hohe Strafe, wenn er eines Theiles seines Vermögens, desjenigen nämlich, welches ihm seine Frau zugebracht hatte, verlustig ging. Nicht vom Vermögen der Frau, sondern von dem des Mannes (so sagt das alte Recht) wurde die Ceres gesühnt. Plutarch sprach allgemein von dem Vermögen des Mannes, weil er als Hellene die Vermögensverhältnisse der Frau in Manu nicht kannte oder nicht richtig aufgefaßt hatte. Ist der Gedanke, den der Schriftsteller ausdrücken wollte oder den er wenigstens in seinen Quellen vorfand, richtig aufgefaßt, so folgt, daß die Vermögensstrafen der Urzeit mit denen der späteren nicht allein in einem historischen Verhältnisse stehen, sondern auch insofern noch wesentlich dieselben erscheinen, als der Mann das ganze Vermögen der Frau restituiren mußte, wenn er

Strafe der Confiscation des halben Vermögens zu Gunsten des Staatsschatzes, der in der älteren Zeit als ein Tempelschatz angesehen und in Tempeln aufbewahrt wurde [54]). Dies Gesetz war in historischer Zeit wahrscheinlich durch Milderungen des prätorischen Edictes außer Uebung gekommen. So hören wir auch nur ein einziges Mal, daß der Incest durch die Pontifices gesühnt worden sei [55]), ungeachtet wir doch annehmen müssen, daß diese Sühnungen ebenso wie die Sühnungen für das verletzte Trauerjahr und für Verwandtenmord auf alten priesterlichen Satzungen beruheten und einst bei jedem vorkommenden Fall vorgenommen wurden. Jene Bestimmung über die Aussetzung der Kinder mag zugleich auch dazu als Analogie dienen, daß die Strafe der Scheidung eine so hohe Vermögensstrafe war [56]). Von der Diffarreatio ist uns zwar nicht bekannt, daß sie mit einer Vermögensstrafe verbunden gewesen sei, aber wir werden dies mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen dürfen, denn es wäre völlig gegen den Charakter der Confarreatio, wenn wir annehmen wollten, daß eine Scheidung der übrigen Manusehen höher bestraft worden sei, als die Scheidung der confarreirten Ehe.

Wir wagen zunächst nicht, die Diffarreatio mit den Vermögensstrafen und den Opfern bei der Scheidung anderer Manusehen zu identificiren. Aber so viel darf mit Zuversicht gesagt werden, daß beide auf demselben Princip beruhen. Das Fundament des ältesten Ehescheidungsrechtes ist ein religiöses. Die Ehe ist mit dem Willen der Götter eingegangen, sie darf nicht ohne Willen derselben getrennt werden. Die Götter lassen die Auflösung der Ehe nur im Fall eines Verbrechens zu, welches ein Fortbestehen unmöglich macht, in allen

---

die Schuld der Scheidung trug. Als die Beziehung der Ehe zu den ihr vorstehenden Gottheiten indifferenter geworden war, fiel die eine Hälfte nicht mehr an die Ceres, sondern an die Frau, wenigstens war dies in der freien Ehe der Fall und überall da, wo es nicht mehr auf die Beachtung der alten sacralrechtlichen Bestimmungen ankam. Wir stellen diese Vermuthungen als das, was sie sind, hin, als Vermuthungen, die wir jedoch nicht unterdrücken zu dürfen glaubten, weil es als unpassend erscheinen müßte, wenn man bei so dunklen und wenigstens scheinbar verworrenen Nachrichten völlig exclusiv gegen andere Erklärungen verfahren wollte.

454) Dion. 2, 15. κατὰ δὲ τῶν μὴ πειθομένων τῷ νόμῳ ζημίας ὥρισεν ἄλλας τε καὶ τῆς οὐσίας αὐτῶν ἡμίσειαν εἶναι δημοσίαν.

455) Tac. ann. 12, 8.

456) Auch bei den Germanen wurde der Mann wegen ungerechter Scheidung mit einer Geldbuße belegt, welche das Doppelte des Kaufpreises betrug. S. Grimm deutsch. Rechtsalt. S. 422.

anderen Fällen sind sie erzürnt und müssen versöhnt werden. Besteht die Confarreatio in den Hochzeitsgebräuchen der Urzeit, so muß consequent gefolgert werden, daß die unter dem Namen Diffarreatio überlieferte Scheidung der confarreirten Ehe einst allgemein bei jeder Ehe gebräuchlich war, wovon sich in jenen Vermögensstrafen und Opfern noch deutliche Spuren erhalten haben. Die beliebte Trennung zwischen sacralrechtlichen und civilrechtlichen Elementen oder gar die Behauptung, daß das latinische Recht von Anfang an auf lediglich politischer Basis geruht hätte, müssen wir als unrichtig verwerfen. Wer mit Unbefangenheit die alten römischen Institute betrachtet, wird überall eine innere organische Vereinigung religiöser und rechtlicher Elemente annehmen müssen, welche sich nicht aus dem nur zu häufig mißbrauchten Satze von den verschiedenen Volkselementen des ältesten Roms erklären läßt.

5. Patrimi und Matrimi.

Aus confarreirten Ehen werden nach Servius Kinder geboren, welche patrimi et matrimi heißen. Hiermit scheinen mehrere Stellen des Festus in Widerspruch zu stehen, wonach patrimi et matrimi alle diejenigen sind, deren beide Eltern noch leben, die *παῖδες ἀμφιθαλεῖς* der Griechen; ja sogar ein Erwachsener, der selbst Vater ist, wird ein Pater patrimus genannt, wenn sein Vater noch am Leben ist. Man hat angenommen, daß diese Nachrichten unvereinbar seien, eine derselben sei unrichtig; wir glauben jedoch, daß sich der Widerspruch auf befriedigende Weise lösen läßt.

Es ist nothwendig, die Ueberlieferung der Alten genau zu sondern.

I. Allgemeine Angaben:

1) Serv. ad Georg 1, 31. Confarreatio . . . ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.

2) Fest. s. h. v. Matrimes et patrimes dicuntur, quibus matres et patres adhuc vivunt. — Fest. s. h. v. Pater patrimus dicebatur apud antiquos, qui quum jam ipse pater est, habeat etiamtum patrem. — Fest. s. v. Flaminia. Patrimes et matrimes erat, id est patrem matremque adhuc vivos habebat. Festus giebt also an drei Stellen ein und dieselbe Definition.

II. Fälle, wo Patrimi und Matrimi auftreten.

Im Privatleben fungiren sie bei den Hochzeiten. Der Knabe, welcher die Hochzeitsfackel trägt, und die beiden Knaben, welche die

Braut an den Armen führen, sind Pueri patrimi et matrimi. S. unten die Hochzeitsgebräuche.

Im Staatsleben dienen sie als Camilli und Camillä dem Flamen und der Flaminica dialis zu religiösen Zwecken. Fest. s. v. flaminius camillus, flaminia. Dion. 2, 22., 1, 21. Plut. Num. 7. — Mädchen, welche zu Vestalinnen gewählt werden, müssen patrimae et matrimae sein. Gell. att. noct. 1, 12. — Die Salier sind ἀμφιθαλεῖς Dion. 2, 71. — Endlich werden patrimi et matrimi sowohl Knaben als Mädchen sogar in größerer Anzahl bei Processionen, Supplicationen und Inaugurationen, so wie bei den Umzügen und Festzügen der Arvalbrüder genannt. Liv. 37, 3. Tac. hist. 4, 53. Dio. Cass. 59, 4. Vopisc. Aurel. 19. Arnob. adv. gent. 4, 31. Orell. inscr. Nr. 2269. 2270.

Servius sagt keineswegs, daß bloß und lediglich allein aus confarreirten Ehen patrimi et matrimi geboren würden, er widerstreitet daher dem Festus zunächst nicht, sondern spricht nur beschränkt aus, was jener allgemein sagt. Aus Festus erfahren wir das, was Servius verschweigt, nämlich den Grund, warum Kinder patrimi et matrimi genannt werden. Der Grund ist der, daß ihre beiden Eltern noch leben. Diese nähere Bestimmung zu verwerfen ist man nicht berechtigt. Wir schließen hieraus, selbst aus confarreirten Ehen geborne Kinder heißen nur so lange patrimi et matrimi, als ihre Eltern noch am Leben sind, mit dem Tode derselben hören sie auf, diesen Namen zu führen. Nun wissen wir, daß die Vestalinnen patrimae et matrimae sind, ungeachtet sie nicht von confarreirten Eltern abzustammen brauchten; wir wissen auch, daß sie insofern patrimae et matrimae genannt werden, als ihre beiden Eltern noch lebten. Diese Bedeutung steht auch dadurch fest, daß von einem patrimus geredet wird, der nicht zugleich matrimus ist. Hiermit stimmt die Ableitung des Wortes, denn patrimus et matrimus bezeichnet nichts anderes als denjenigen, der seinen Vater und seine Mutter hat[457]). Daraus

---

457) Diejenigen, welche das dreifache Zeugniß des Festus verwerfen, und die patrimi und matrimi auf die confarreirten Ehen beschränken, könnten in dem Worte patrimi eine Hindeutung auf die patres oder patricii finden. Allein wie stimmt hierzu der Ausdruck matrimi? Sollten nur die Patricierinnen matres geheißen haben? Es ist uns zwar überliefert, daß der Name materfamilias nur den Frauen in der Manusehe zugekommen sei, aber die Manusehen entstehen auf dreifache Weise und gehören nicht blos den Patriciern, sondern auch den Plebejern an. Mithin müßte

folgt, daß es unrichtig ist, jene Beziehung bloß auf Kinder confarreirter Ehen zu beschränken. Wenn daher Servius sagt, daß aus confarreirten Ehen patrimi und matrimi hervorgehen, so werden wir mit Hinblick auf die drei Zeugnisse des Festus nicht behaupten dürfen, daß er habe sagen wollen, sie würden bloß aus confarreirten Ehen geboren, vielmehr haben wir darnach zu fragen, warum er gerade bei confarreirten Ehen von ihnen spricht. Der Grund ergiebt sich mit Leichtigkeit.

Bei allen religiösen Handlungen mußten böse Omina vermieden werden. Deswegen durfte der Flamen dialis, der Rex sacrorum, der Pontifex maximus kein bimaritus sein, deshalb mußten die bei der Hochzeit fungirenden Pronubae in erster Ehe stehen. Die Flamines bedienten sich nach dem Vorbilde des häuslichen Gottesdienstes bei ihren Functionen der Camilli und Camillae. Diese Kinder mußten patrimi et matrimi sein, damit kein Vitium an den Sacra haftete. Die Flamines pflegten, wie die Patresfamilias bei ihren Privatsacra, zunächst die eignen Kinder als flaminii Camilli und flaminiae Camillae zu gebrauchen. Im Falle der Kinderlosigkeit stand ihnen seit ältester Zeit das Recht zu, sich aus anderen Familien jeder Curie die schönsten Kinder für ihren Dienst auszulesen [58]). Da diese Kinder Stellvertreter der eignen Kinder des Flamen waren, so mußten sie wie diese aus confarreirten Ehen hervorgegangen sein, ihre Eltern mußten wie der Flamen und die Flaminica eine Confarreatio eingegangen haben. Servius hat nur diesen Fall im Auge — den Fall nämlich, wo die Pueri patrimi et matrimi den Flamines als Camilli dienten, und sagt deshalb, daß sie aus confarreirter Ehe hervorgingen, weil er überhaupt an jener Stelle von der Confarreatio spricht. Ebenso

---

matrimi ganz anders als patrimi erklärt werden, was zum mindesten unwahrscheinlich ist. Wo so gewichtige Zeugnisse, wie jene drei in Allem übereinstimmenden Stellen des Festus vorhanden sind, da wird man an einen Irrthum in der Ueberlieferung nicht denken können.

458) Dion. 2, 22. *Ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ γυναικῶν ἔδει τινὰ ἱερὰ τελεῖσθαι, καὶ διὰ παίδων ἀμφιθαλῶν ἕτερα, ἵνα καὶ ταῦτα γένηται κατὰ τὸ κράτιστον, τάς τε γυναῖκας τῶν ἱερέων ἔταξε τοῖς ἑαυτῶν ἀνδράσι συνιερᾶσθαι, καὶ εἴ τι μὴ θέμις ἦν ὑπ᾽ ἀνδρῶν ὀργιάζεσθαι κατὰ νόμον τὸν ἐπιχώριον, ταύτας ἐπιτελεῖν, καὶ παῖδας αὐτῶν τὰ καθήκοντα λειτουργεῖν· τοῖς δὲ ἄπαισιν, ἐκ τῶν ἄλλων οἴκων τοὺς χαριεστάτους καταλεγέντας ἐξ ἑκάστης φράτρας, κοῦρον καὶ κόρην· τὸν μέν, ἕως ἥβης ὑπηρέτην ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς· τὴν δὲ κόρην ὅσον ἂν ᾖ χρόνον ἁγνὴ γάμων· . . . ὑπηρέτουν τοῖς ἱερεῦσιν οἱ λεγόμενοι νῦν παρὰ Ῥωμαίων Κάμιλλοι.*

redet er von der Confarreatio nur insofern als sie Priesterehe, ja mit noch mehr Einschränkung, als sie Ehe des Flamen κατεξοχὴν, des Flamen dialis ist; ebenso kennen die späteren Schriftsteller die Confarreatio überhaupt nur noch als Priesterehe, weil sie nur die spätere Zeit vor Augen haben.

Die Nachrichten des Festus beziehen sich auf die allgemeine Bedeutung der patrimi und matrimi und auf die ältere Zeit, wo patrimus et matrimus, patrima et matrima jeder freigeborne Knabe oder jedes freigeborene Mädchen, ja jeder Erwachsene genannt wurde, dem beide Eltern noch lebten. Der Name bezog sich nicht bloß auf das Sacralrecht, sondern war auch im gewöhnlichen Leben gebräuchlich, vorzüglich aber war jene Eigenschaft bei religiösen Handlungen wichtig. Sowohl im häuslichen als im öffentlichen Cultus mußten die dienenden Knaben und Mädchen noch beide Eltern haben, in dem ersteren wenigstens bei den Hochzeiten, denn wir sind nicht berechtigt, die Pueri praetertati und die Puella felicissima bloß von Kindern confarreirter Eltern zu verstehen [59]). Je mehr jedoch die häuslichen Sacra zurücktraten, desto mehr trat der öffentliche Cult in den Vordergrund. Hierdurch verschwand auch im gewöhnlichen Leben die Bezeichnung Pueri patrimi et matrimi und beschränkte sich auf den Staatscult. Eine schlagende Analogie, welche zugleich mit den patrimi et matrimi in innerer Verbindung steht, möge dies bekräftigen. Camillus und Camilla hieß ursprünglich jeder freigeborene Knabe, jedes freigeborene Mädchen, durchaus nicht bloß in Beziehung auf den Cult, sondern auch auf das gewöhnliche Leben. Diese Bedeutung ist noch aus deutlichen Spuren nachzuweisen. Später hießen κατεξοχὴν Camillus und Camilla die Kinder, welche bei dem Opfer des Flamen dialis dienten; außerdem kommen sie nur noch bei den Hochzeiten vor, wo die Neueren ebenfalls den Camillus des Flamen haben verstehen wollen [60]).

Der entgegengesetzten Ansicht ist Rein, Pauly Realencyclopädie 5, S. 1242: „Wir müssen die Erklärung des Servius auf die älteste Zeit beschränken und sag:en die oben difinirten patrimi und matrimi (deren Eltern noch lebten) konnten ursprünglich bloß in confarreirten Ehen geboren sein.“ Es scheint uns kein Grund, daß gerade Servius von den ältesten Verhältnissen spreche, Festus dagegen oder Ver-

---

459) S. viert. Abschn. unter Feuer und Wasser.

460) S. viert. Abschn. unter Camillus.

rius Flaccus drei Mal nur an die späteren Verhältnisse denke, da doch auch sonst Servius seine Nachrichten über die Confarreatio auf ihr Vorkommen in der spätesten Zeit als Ehe des Flamen dialis beschränkt. Uebrigens hat Rein in der Vereinigung beider Nachrichten einen entschiedenen Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern gemacht.

6. Rückblick.

Wir fassen die vorhergehende Untersuchung in ein kurzes Resultat zusammen. Die Confarreatio ist eine Art die Manus zu erwerben, welche den Patriciern eigenthümlich ist und mit dem Sacralrechte im innigsten Zusammenhange steht. Es sind deutlich zwei Elemente in ihr zu unterscheiden, einerseits die Hochzeitsgebräuche, durch welche die Ehe geschlossen wird, andererseits die aus der besonderen Stellung der Patricier gegenüber den Priesterthümern und den Plebejern hervorgegangenen Verhältnisse. Diese Elemente sind genau auseinander zu halten, da hiervon zum großen Theil das richtige Verständniß des Ganzen abhängt.

I. Unter den Hochzeitsgebräuchen ist ebenfalls wieder ein Unterschied zwischen denjenigen zu machen, welche der Confarreatio mit der sonstigen Hochzeitsfeier bei der Eingehung einer Manusehe durch Coemtio und Usus und einer freien Ehe gemeinschaftlich, und denjenigen, welche der Confarreatio eigenthümlich sind.

1. Gemeinschaftlich sind der Confarreatio mit den übrigen Hochzeiten die Auspicien, das Opfer, die Ceremonie des Wassers und Feuers, die Trennung durch den Donner, welche durch ein allgemein geltendes sacralrechtliches Gesetz geboten ist, die solenne Domum deductio, die Fescenninen, der Camillus, der Knabe mit der Hochzeitsfackel und die beiden Knaben, welche die Braut am Arme führen.

2. Eigenthümlich sind der Confarreatio die certa et solemnia verba, die Anwendung des Libum farreum und das Niedersitzen auf dem Vließe des geschlachteten Opferthieres. Hierin ist jedoch kein durchgreifender Unterschied von der Feier der übrigen Hochzeiten enthalten. Das Libum farreum wurde den Göttern geopfert, welche der Ehe vorstehen, der Ceres, Tellus, dem Mars Picumnus und der Juno, und muß als ein Ueberrest aus der alten Zeit angesehen werden, welcher sich bloß bei der Confarreatio erhalten hat; es ist aus dem Cultus derselben Gottheiten hervorgegangen, denen zu Ehren auch sonst die Hochzeit gefeiert wird. Die certa et solemnia verba sind wahrscheinlich alte heilige Formeln und Gebete, welche an die Hoch-

zeitsgötter gerichtet waren. Wenn auch ihr Wortlaut nicht berichtet ist, so dürfen wir hieraus nicht schließen, daß sie das eigentliche Moment gewesen seien, durch welches die Manus begründet wurde, daß uns demnach das Characteristische der Manus nicht überliefert sei. Das Niedersitzen auf dem Felle des geschlachteten Opferschaafes haben wir mit der Gewohnheit der Römer in Zusammenhang gebracht, nach dem Gebete sich niederzusetzen und eine Zeitlang in andächtiger Ruhe zu verweilen. Das Haupt der Confarreirten war verhüllt, wie dies bei jedem Opfer zu geschehen pflegte. Daß das Schaaffell dazu benutzt wurde, um zwei Sessel zu überdecken, ist ein Symbol der Vereinigung, welche zwischen den Verlobten statt finden soll. Ein ähnlicher Gebrauch herrscht auch bei den übrigen Hochzeiten, indem der Verlobten eine Pellis lanata untergebreitet wurde, aber hier hat er schon seine Bedeutung und Vollständigkeit verloren, er ist hier ebenso zur Form geworden, wie die Hinzuziehung der Auspices, man behielt ihn noch bei, weil man nicht wagte, ihn völlig untergehen zu lassen.

Die Nachrichten über die Confarreatio sind nicht so unvollständig, wie man gemeint hat, vielmehr verbinden sie sich bei einer richtigen Deutung zu einem Ganzen, in welchem kein wesentliches Glied zu fehlen scheint.

Alle der Confarreatio eigenthümlichen Gebräuche enthalten durchaus nichts, was aus einem anderen Kreise des Cultus, aus anderen Principien geflossen wäre, als die gewöhnliche Hochzeitsfeier.

II. Die übrigen Momente der Confarreatio stehen unter Einem Principe. Sie haben darin ihren Grund, daß die Confarreatio Eheschließung der Patricier war, denen einst allein die Verwaltung der öffentlichen Priesterthümer zukam; sie verändern den angegebenen Character der Confarreatio nicht und fügen keine wesentlich neuen Bestimmungen den Formen der Eheschließung hinzu. Die zehn Zeugen sind entweder Repräsentanten der zehn Curien eines Stammes, oder was wahrscheinlicher ist, der zehn Gentes einer Curie; sie haben sich von der Legitimität der zu schließenden Ehe und den hierauf gegründeten Anrechten an die patricischen Privilegien zu überzeugen. Die Anwesenheit von Priestern erklärt sich aus der größeren Solennität der Confarreatio, nicht aber daraus, daß ein sacramentaler Act der Trauung oder Einsegnung statt gefunden hätte. Der Pontifex maximus leitet das Opfer und spricht die Formeln vor, er wacht darüber, daß alle religiösen Formen genau beobachtet werden, damit in der Verwaltung der Sacra, zu welchen die Patricier berufen sind,

kein Vitium entsteht. Nicht weil eine Ehe geschlossen wird — denn bei den übrigen Eheschließungen bedarf es der Priester nicht — sondern weil hier eine Ehe von Patriciern, von zukünftigen Priestern geschlossen wird, deswegen ist seine Gegenwart nothwendig. Der Flamen dialis scheint nur bei der Confarreatio seines designirten Nachfolgers zugegen gewesen zu sein. Die übrigen Priester waren weder Staatspriester (sie brauchten dies wenigstens nicht nothwendig zu sein), noch waren sie der Zahl und der Function nach bestimmt.

III. Was uns über die Scheidung der confarreirten Ehe berichtet wird, begründet ebenfalls keinen durchgreifenden Unterschied von der Eingehung der übrigen Manusehen. Die Diffarreatio besteht in einer religiösen Form der Scheidung, welche aus dem Grundsatze abzuleiten ist, daß das, was die Götter unter ihren Auspicien vereinigt haben, nur von den Göttern, nur mit ihrer Einwilligung getrennt werden darf. Hiervon hat sich ein Ueberrest auch für die sonstigen Manusehen erhalten. Ohne daß ein Verbrechen der Frau vorlag, war die Scheidung sacralrechtlich unerlaubt. Die Unauflöslichkeit der Ehe des Flamen und der Flaminica dialis ist durch die Rücksicht auf das Priesterthum geboten, nicht aber durch den Character der Confarreatio. — Die Pueri matrimi und patrimi werden nicht bloß aus confarreirten Ehen geboren, vielmehr werden alle diejenigen so genannt, deren Eltern noch leben. Diese Eigenschaft kam jedoch hauptsächlich nur im Sacralrechte in Betracht, indem die Camilli des Flamen dialis Pueri patrimi und matrimi und aus confarreirter Ehe sein mußten. Die letzteren hat Servius im Auge, Festus dagegen spricht allgemein, aber beide Schriftsteller widersprechen sich nicht.

Hierauf fußend kommen wir zu dem Resultate: die Confarreatio besteht in denselben Gebräuchen wie die sonstige religiöse Hochzeitsfeier, nur daß bei ihr die aus der Urzeit stammenden heiligen Gebräuche strenger und genauer festgehalten werden als bei der letzteren und daß Vertreter des Patriciates hinzugezogen werden. Der Confarreatio fehlt mithin, wenn man von dem Consens, der auch hier nothwendig war, absieht, ein civilrechtliches Moment, wie ein solches bei der Coemtio in der Mancipation, bei dem Usus in der Usucapion gegeben ist. Sie besteht demnach lediglich aus dem Consens und der Hochzeitsfeier.

Es fragt sich, wie entsteht durch die Confarreatio die Manus? Die Nachrichten der Alten geben hierauf die Antwort:

lediglich und allein durch die religiösen Gebräuche. Aber wie ist es möglich, daß durch die bloße Hochzeitsfeier, durch bloße religiöse Gebräuche, welche von den gewöhnlichen Hochzeitsgebräuchen nicht principiell verschieden sind, die Manus herbeigeführt wird? Wir haben schon oben bemerkt, daß in der ältesten Zeit, wo die freie Ehe noch nicht bestand, Ehe und Manus noch ungetrennt waren; mit der Ehe war zugleich die Manus vorhanden. Der Kaufpreis, welchen der Bräutigam dem Vater der Braut entrichtete, wurde zu dem Zwecke gegeben, um dem Vater die Einwilligung zur Ehe mit seiner Tochter abzukaufen und ihm für den Verlust der Tochter einen Ersatz zu leisten. Mit dem Kaufpreise war Ehe und Manus zugleich begründet, eine Scheidung dieser beiden Momente ergab sich erst in der Zeit, wo die freie Ehe aufgetreten war. Neben der Mancipation bestand noch eine solenne Hochzeitsfeier, durch welche die Ehe factisch geschlossen und unter den Schutz der Götter gestellt wurde, wobei die Domum deductio erfolgte. Nun konnte aber auch der Vater seine Tochter ohne ein Entgelt entlassen: hier bildeten also der Consens und die feierliche Hochzeit die Momente, wodurch die Ehe geschlossen und zugleich die Manus erworben wurde. Dies ist die Confarreatio. Sie ist eine Art die Ehe zu schließen, wo der Kauf fehlt, die Ehe durch den Consens und die Hochzeit herbeigeführt wird. Mit der Ehe aber war auch zugleich die Manus gegeben, es brauchte dieselbe nicht besonders erworben zu werden, sondern war in den beiden obigen Momenten schon mit enthalten. Ehe und Manus waren ungeschieden, bedingten sich einander, Ehe ohne Manus gab es nicht.

Da die Confarreatio lediglich auf der feierlichen Hochzeit beruhete — denn ein Consens wurde auch bei freier Ehe gegeben, — so mußten hier, namentlich in späterer Zeit, die Hochzeitsgebräuche als das wesentliche Moment strenger und genauer beobachtet werden, als dies bei den übrigen Ehen der Fall war. Hierzu kam der Umstand, daß die Confarreatio die Form der Ehe war, welche den Patriciern angehörte und Anspruch auf die Priesterthümer gab; das Sacralrecht verlangt aber, daß auch die Schließung der Ehe ohne Vitium sein sollte. Bei der Coemtio und den übrigen Formen der Ehe trat dagegen das religiöse Element in den Hintergrund, weil hier ein besonderes civilrechtliches stattfand, worauf das Bestehen der Manus beruhete. Im Verlaufe der Zeit traten diese Elemente, das civilrechtliche und das religiöse, immer weiter auseinander. Während das civilrechtliche Element bei den sonstigen Ehen immer gewichtiger wurde,

sank das religiöse, damit aber stieg zugleich das religiöse Element der Confarreatio. Ein Gegensatz von religiöser und civiler Ehe hat bei den Römern niemals bestanden, aber wohl trat das eine oder das andere Moment mehr hervor. Kein altes Volk, am wenigsten aber das römische, hat eine Eheschließung, welche der göttlichen Weihe und der religiösen Hochzeitsfeier hätte entbehren können. Es ist durchaus falsch, die Confarreatio als eine bloße Form der Manuserwerbung aufzufassen. Manus und Matrimonium, Manus und Nuptiä fallen hier noch zusammen. Dies war aber möglich, weil die Confarreatio einer Zeit ihren Ursprung verdankt, wo es noch keine freie Ehe gab.

Die Confarreatio hat ihr Analogon in der Ehe der Brahmanen. Auch hier fehlte der Kauf, auch hier waren keine wesentlich andere Hochzeitsgebräuche, als bei den übrigen indischen Eheschließungen, aber es traten die religiösen Elemente hier stärker und gewichtiger hervor als sonst. Sie waren nothwendig und wurden von den Gesetzen verlangt, während sie bei den übrigen Ständen mehr Sache der Willkühr und des individuellen Bedürfnisses waren. Das Nähere hierüber unten.

III.

Usus.

Der Usus als eine Form die Manus herbeizuführen wird indirect zuerst auf den zwölf Tafeln erwähnt. Hier war die Bestimmung gegeben, daß die Frau, wenn sie alljährlich drei Nächte aus dem Hause ihres Mannes abwesend sei, sich der Manus entziehen könnte[461]. Nächstdem ist die älteste sichere Nachricht eine Notiz über ein Responsum, welches Mucius Scävola über die Berechnung des Trinoctiums gegeben hatte[462]. Cicero führt den Usus zusammen mit der Coemtio auf und sieht beide als Formen der Eheschließung an, welche den ingenuae Mulieres zukamen[463]. Von da an fehlen uns bis auf Gajus weitere Nachrichten. Zu Gajus Zeit bestand er nicht mehr, er war theilweise durch Gesetze abgeschafft, theilweise von selbst außer Gebrauch gekommen[464]. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit hat man vermuthet, daß

461) Gaj. 1, 111.

462) Gell. 3, 2. Macrob. saturn. 1, 3.

463) Cic. pro Flacc. 34. Ingenua, inquit, fuit . . . In manum, inquit, convenerat . . . Sed quaero, usu an coemtione?

464) Gaj. 1, 111. Sed hoc totum jus partim legibus sublatum est, partim ipsa desuetudine oblitteratum est.

er durch die Lex Julia und Papia Poppaea aufgehoben sei, die auch sonst schlechthin Leges genannt werden [65]).

1. Der Usus in der Ehe und sein Verhältniß zur Usucapio.

Der Usus als Form die Manus herbeizuführen wird von Gajus mit der Usucapion von Sachen in Verbindung gesetzt [66]). Die letztere wurde da angewandt, wo die Mancipation oder die in Jure Cessio nicht stattgefunden hatte. Hatte man eine Sache auf rechtmäßige Weise und in gutem Glauben an sich gebracht, so erhielt man das quiritarische Eigenthum daran für den Fall, daß man sie Ein Jahr oder zwei Jahre lang in ununterbrochenem Besitze gehabt hatte: Ein Jahr, wenn es ein beweglicher, zwei Jahre, wenn es ein unbeweglicher Gegenstand war [67]). Die Unterbrechung des Besitzes wurde Usurpatio genannt [68]).

Der Usus in der Ehe wird zwar nirgends Usucapion genannt [69]), allein er stimmt in allen wesentlichen Puncten mit dieser überein und gilt dem römischen Bewußtsein als eine Anwendung des im Sachenrechte bestehenden Institutes auf das Personenrecht. Daher sagt Gajus: velut annua possessione usucapiebatur. Der usucapirte Gegenstand ist zunächst die Frau, von welcher Gajus in den angeführten Worten redet, nicht aber das Vermögen der Frau. Es versteht sich vielmehr von selbst, daß wenn die Frau durch Usus in die Manus tritt, ihr Vermögen in das Eigenthum des usucapirenden Mannes übergeht. Der Usucapient ist der Ehegatte.

Das Weib bedurfte um in den Usus ihres Mannes überzugehen der Einwilligung ihres Vaters. Diese war mit dem bloßen Consens zur Ehe noch nicht vorhanden; war sie nicht besonders ertheilt, so konnte — wenigstens in der späteren Zeit — von einer Usucapion nicht die Rede sein. Der Vater war mithin derjenige, welcher seine Tochter zum Usus tradirte. Ob dies auch die Tutoren thun konnten, ist bestritten [70]). Die Entscheidung dieser Controverse

465) Hugo röm. Rechtsgesch. 10. Ausg. 1, S. 450. Zimmern röm. Rechtsgesch. 1, S. 840, Anm. 39. Schweppe röm. Rechtsgesch. S. 568.

466) Gaj. l. l. Nam velut annua possessione usucapiebatur.

467) Cic. Top. 4. pro Caecin. 19. Gaj. 2, 41. 42. Ulp. 19, 8.

468) Paul. Dig. 41, 3, 2. Usurpatio est usucapionis interruptio.

469) Dagegen wird für usucapio in der früheren Zeit usus gesagt: Cic. pro Caecin. 19. Top. 4.

470) Die älteren Gelehrten sahen es sich als von selbst verstehend an, daß die Tutoren das Recht hatten, das Weib eine Usuehe eingehen zu lassen. So

hängt von der richtigen Interpretation einer Stelle des Cicero ab[71]). Bei ihm heißt es in der Rede für Flaccus: In manum, inquit, convenerat. Sed quaero, usu an coemtione? Usu non potuit, nihil enim potest de tutela legitima sine omnium tutorum auctoritate deminui. Coemtione? Omnibus ergo auctoribus, in quibus certe Flaccum fuisse non dices. Wir müssen hier genauer auf diese Worte eingehen. Aus anderen Nachrichten steht es fest, daß Güter einer unter Tutel stehenden Frau nur mit Einwilligung der Tutoren usucapirt werden konnten[72]). Es fragt sich, ob die Tutoren auch das Recht hatten, das Weib selbst usucapirt werden zu lassen[73]). Wir glauben, diese

---

Grupen de uxore Romana p. 265. Heinecc. antiq. Rom. ed. Haubold p. 134. Per usurpationem interrumpebatur . . . usucapio, adeoque uxor vel in potestate patris, vel in tutela adgnatorum manebat, sine quorum auctoritate in manum convenire non poterat. Hasse Güterrecht der Ehegatten S. 68—72 war unseres Wissens der erste, welcher dies bestritt. Er sagt: „Damit die Unterlassung des Trinoctii eine Conventio in manum bewirke, war noch erforderlich, daß die Frau nicht in legitima Tutela (Tutel der Agnaten) stehe." Nach seiner Ansicht ist die Ususehe nur für die Weiber zulässig, welche in väterlicher Gewalt stehen oder emancipirt sind. Ihm folgen Schweppe röm. Rechtsgesch. S. 567; Burchardi Grundzüge S. 29 und System S. 247, der diese Beschränkung der Tutoren für eine spätere Bestimmung hält, die im sechsten Jahrhunderte Roms, etwa seit der Lex Voconia eingeführt sei; Schilling Bemerkungen über d. röm. R. S. 139; Walter röm. Rechtsgesch. 2, S. 98; Rein Civilrecht S. 180 und Hase de manu S. 42. Die beiden letzteren lassen eine Usuehe auch für die Weiber zu, welche unter einem Tutor testamentarius, optivus und dativus stehen. — Der älteren Ansicht stimmen bei, theilweise mit besonderer Erklärung gegen Hasse: Erb in Hugos Civil-Magazin 5, S. 214; Eggers Ehe mit Manus S. 95 ff.; Zimmern röm. Rechtsgesch. 1, S. 839; Rudorff Vormundschaft 2, S. 262; Böcking Institutionen 1, S. 232.

471) Cic. pro Flacco 34.

472) Gaj. 2, 47. Mulieris quae in agnatorum tutela erat, res mancipi usucapi non poterant, praeterquam si ab ipso tutore auctore traditae essent; id ita lege duodecim tabularum cautum erat. Cic. ad Attic. 1, 5.

473) Es könnte scheinen, als würde dies durch Gell. 5, 19 verneint: Neque pupillus . . ., neque mulier, quae in parentis potestate non est, arrogari possunt; quoniam et cum feminis nulla comitiorum communio est et tutoribus in pupillos tantam esse auctoritatem potestatemque fas non est, ut caput liberum fidei suae commissum alienae ditioni subjiciant. Die Worte et tutoribus in pupillos . . . beziehen sich nur auf Knaben, die vorhergehenden quoniam et cum feminis nulla comitiorum communio auf Weiber. Gellius will die Gründe angeben, warum ein Weib und ein Knabe, der unter Tutel steht, nicht arrogirt werden kann. Jenes, weil es rechtlich unfähig ist, in einer Volksversammlung zu erscheinen, dieser, weil den Tutoren kein Recht über das Caput des Pupillen zusteht. Er sagt also überhaupt nicht, daß die unter Tutel stehenden Weiber alieni ditioni nicht unterworfen

Frage bejahen zu müssen. Cicero will den Beweis führen, daß die verstorbene Valeria, welche unter Tutel stand, mit ihrem Manne Andro Sextilius in keiner Manusehe gelebt habe, daß daher dieser keine Ansprüche auf ihr Vermögen habe, sondern es ihrem legitimen Tutor Flaccus als dem nächsten Agnaten herausgeben müsse. Eine Ehe durch Coemtio — so sagt Cicero — war unmöglich, weil hierzu die Einwilligung aller Tutoren nothwendig war, Flaccus aber, der eine der Tutoren, dieselbe seinerseits verweigert haben würde, da er hierdurch alle Ansprüche auf das Vermögen der Valeria verloren hätte. Dies ist vollkommen klar von Cicero ausgedrückt. Er sagt weiter: auch eine Usus-Ehe war unmöglich, usu non potuit. Warum? Der Grund ist in den Worten ausgesprochen: nihil enim potest de tutela legitima sine omnium tutorum auctoritate deminui. Es kann kein Zweifel sein, daß Cicero, wenn er omnium sagt, den Flaccus im Sinne hat, ebenso wie weiter unten bei der Coemtio: omnibus tutoribus. Jene Worte haben keinen anderen Sinn als den: daß ohne Einwilligung a l l e r Tutoren, des Flaccus wie der übrigen, keine Usus-ehe möglich gewesen sei, daß im Falle sie dennoch unternommen wurde, dies ein Eingriff in das Recht der legitimen Tutel war; Flaccus würde aber seine Einwilligung zu einer Ususehe versagt und die Beeinträchtigung seines Rechtes als Tutor legitimus nicht geduldet haben. Cicero sagt in den Worten: nihil enim potest de tutela legitima sine o m n i u m tutorum auctoritate deminui dasselbe, wie in den unten folgenden o m n i b u s ergo auctoribus; aus rhetorischen Gründen bedient er sich einer anderen Wendung, um in beiden Fällen die Unmöglichkeit schlagend hervorzuheben. „Durch Usus konnte Valeria nicht in die Manus kommen", denn ohne Einwilligung a l l e r Tutoren kann die legitime Tutel, die mit einer Manusehe aufhört, nicht geschmälert werden; Flaccus aber hatte als Tutor seine Einwilligung nicht gegeben. „Durch Coemtio konnte Valeria ebenfalls nicht in Manus kommen", denn hierzu bedurfte es ebenfalls der Einwilligung a l l e r Tutoren, welche doch Flaccus nicht gegeben hätte. Weitere Gründe, den Tutoren jenes Recht abzusprechen, sind nicht vorhanden. Am wenigsten kann geltend gemacht werden [474]), daß die Usucapio kein

---

werden könnten, sondern läßt dies nur von Knaben gelten. Uebrigens können auch die Tutoren ihre Mündel eine Coemtio eingehen lassen, wo das Weib ebenfalls in eine aliena ditio, nämlich in die Manus ihres Mannes kommt.

474) S. Burchardi Grundzüge S. 29. Rein Civilrecht S. 180. — Außer der mißverstandenen Stelle des Cicero benutzt Hasse a. a. O. S. 70 die vermögens-

Rechtsgeschäft war, welches in einem einzelnen Acte bestand und daß daher die Auctoritas nicht auf einmal statt finden konnte. Hatten doch die Tutoren das Recht, Güter usucapiren zu lassen, die ja ebenfalls erst nach Verlaufe eines oder zweier Jahre in das quiritarische Eigenthum kamen. — Die Tutoren hatten im Falle einer Usuehe dasselbe Recht, wie bei einer Coemtio. Von ihrer Einwilligung hing es ab, ob das Mädchen in die Manus kam, und um so mehr hing es von ihnen ab, wenn die Tutel ein Tutela legitima war, weil die Tutoren als Agnaten den nächsten Anspruch auf das Vermögen des Mädchens hatten. Die Ansicht, daß ein unter legitimen Tutel stehendes Weib eine Usuehe nicht habe eingehen können, beruht lediglich auf falscher Exegese jener Stelle des Cicero.

Von welchem Termine an der Usus begann, läßt sich aus der allgemeinen Analogie mit der Usucapion von Sachen schließen, nämlich von dem Augenblicke an, wo der Gatte die Frau gleichsam in seinen Besitz erhielt, d. h. mit der Domum deductio. Dies ergiebt sich auch aus den Worten des Mucius Scävola bei Gellius und Macrobius[75]): non esse usurpatam mulierem, quae kalendis Januariis apud virum causa matrimonii esse coepisset et ante diem quartum kalendas Januarias sequentis usurpatum isset. Die Frau befindet sich bei dem Manne, sobald als sie bei der Heimführung über die Schwelle ihres Gatten getreten ist.

Die Zeit des Usus, nach welcher die Manus erfolgte, ist dieselbe wie bei der Usucapio einer Res mobilis, Ein Jahr[76]). Dies Jahr wurde ebenso wie bei usucapirten Sachen berechnet[77]).

---

rechtlichen Verhältnisse der freien Ehe zum Beweise seiner Ansicht. „Die Tutoren hatten bei Eingehung der freien Ehe, als etwas Factischem, gar nichts zu thun, ihr Consens war dabei juristisch so gleichgültig und unwirksam, als der eines jeden Extraneus. Nur bei Constituirung der Dos kam es freilich auf die Einwilligung der Tutoren an, Dos gehört aber gar nicht zum Wesen der Ehe, obgleich sie selbst dadurch bedingt ist.“ Aber gerade eine Usuehe mußte demnach den Tutoren größeren Einfluß verstatten, weil bei der in manum conventio der Frau auch ihr Vermögen in das Eigenthum des Mannes überging.

475) Gell. 3, 2. Macrob. saturn. 1, 3.

476) Gaj. 1, 111. Usu in manum conveniebat, quae anno continuo nupta perseverabat, nam velut annua possessione usucapiebatur, in familiam viri transibat filiaeque locum obtinebat. Serv. ad Georg. 1, 31. Apud veteres nuptiae fiebant usu, si v. gr. mulier anno uno cum viro licet sine legibus fuisset.

477) Erb über den annus civilis der Usucapion in Hugos civil. Magaz. 5, S. 189—245.

Der hier geltende Grundsatz war, daß ein Annus civilis angenommen wurde. Man rechnete nicht a Momento ad Momentum, d. h. nicht von dem Augenblicke an, wo die Usucapion anfing, bis dahin, wo im nächsten Jahre derselbe Augenblick wieder eintrat und also genau ein Jahr verflossen war, sondern man ließ die kleineren Zeittheile, die Stunden, unberücksichtigt und rechnete nur nach Tagen, so daß der Verfluß des letzten Tages auch zugleich als Ablauf des Usucapionsjahres angesehen wurde, einerlei ob der Usus einige Stunden später angefangen hatte oder nicht. War also eine Frau am Abend des ersten Januars in das Haus ihres Gatten geführt, so galt der Usus als vollendet mit Ablauf des letzten Decembers in demselben Jahre, obwohl an dem Verlaufe eines völligen Jahres noch ein halber Tag fehlte; es war nicht nöthig, daß auch noch die Zeit von der ersten Stunde des ersten Januars bis zum Abend desselben Tages verflossen war. Diese Berechnung scheint uns darin ihren Grund zu haben, daß die Römer in der Zeit, wo das Institut der Usucapion aufkam, die genaue Eintheilung des Tages in Stunden noch nicht kannten; die kleinsten Zeitabschnitte, welche die älteren Römer hatten, waren durch Sonnenauf- und Sonnenuntergang und durch die Mitternacht bestimmt, der bürgerliche Tag wurde von Mitternacht zu Mitternacht gerechnet [478]).

Blieb die Frau ein ganzes Jahr lang ununterbrochen bei ihrem Manne, so war sie usucapirt, sie trat völlig in die Familie ihres Mannes über und hatte in derselben die Rechte einer Tochter [479]). Der Usus konnte jedoch unterbrochen werden, wie dies ebenfalls im Sachenrechte der Fall war. Das hierfür gebrauchte Wort, welches der Usuehe und der Usucapion gemeinschaftlich ist, ist usurpare, usurpatio, von usuripere d. h. aus dem Usus wegreißen, wegnehmen, dem Usus entziehen. Rapere wurde gesagt, weil die Unterbrechung des Usus häufig gewaltsam geschah. So sagt Gajus: Naturaliter interrumpitur possessio, quum quis de possessione vi

478) Plin. 7, 60. Duodecim tabulis ortus tantum et occasus nominantur; post aliquot annos adjectus est et meridies, accenso consulum id pronuntiante . . . Sed hoc serenis tantum diebus usque ad primum Punicum bellum. Censorin. de die nat. 23. Horarum nomen non minus annos CCC Romae ignoratum esse, credibile est. Nam in XII tabulis nusquam nominatas horas invenias . . . sed ante meridiem, eo videlicet, quod partes diei bifariam tum divisi meridies discernebat.

479) Gaj. 1, 111. Velut annua possessione usucapiebatur, in familiam viri transibat, filiaeque locum obtinebat. Serv. ad Georg. 1, 31.

dejicitur vel alicui res eripitur[80]). So war auch im Processe das manus conserere und der symbolische Kampf eine gewöhnliche Form. Jene Ableitung des Wortes ist zwar angefochten worden, aber wie wir glauben, ohne Grund. In usurpare ist der Wurzelvokal des Verbums ausgefallen. Eine Analogie ist surpere statt surripere, pergere für perrigere, surgere für surrigere, wo das e der Wurzel im Perfectum wieder erscheint, expergiscor statt experregiscor. Wenn es usurpare heißt für usuripere, so ist dies aus einem auch sonst im Lateinischen und der verwandten Sprachen herrschenden Triebe zu erklären, wonach die starken Verba sich mehr und mehr zu der schwachen Conjugation hinneigen. Bisweilen finden sich beide Conjugationen bei demselben Verbum neben einander, bisweilen sind von der einen nur einzelne Formen erhalten: lavere neben lavare, lavi neben lavavi, sonere neben sonare, desinere neben desinare, fodere neben fodare. Ebenso ist in usuripere das ripere in die erste schwache Conjugation übergegangen, wie dieser Uebergang namentlich in Compositionen häufig ist: morigerare = morem gerere, clarigare = clare agere, fatigare, castigare, litigare, mellificare, pacificare. — Der Ausdruck usurpatum ire bedeutet also gehen, um den Usus zu unterbrechen, um etwas aus der Usucapio wegzunehmen, usurpata mulier das dem Usus entzogene Weib. Wenn von der Frau gesagt wird, daß sie usurpatum ginge, so ist das Transitivum intransitiv gebraucht.

Bei Sachen besteht die Usurpatio in jeder auch noch so kurze Zeit dauernden Unterbrechung, ohne daß eine bestimmte Länge der Zeit vorgeschrieben wäre, wenn die Usurpatio nur innerhalb der gesetzlichen Frist von Einem oder zwei Jahren geschieht. Die Usurpatio in der Manusehe ist dagegen eine andere als im Sachenrechte und hierin beruht ein wesentlicher Unterschied des Usus in der Ehe von der Usucapion bei Sachen. Wollte sich die Frau der Manus entziehen, so mußte sie ein Trinoctium lang aus dem Hause ihres Mannes abwesend sein. Das Trinoctium ist lediglich für den Zweck der Manusehe gebildet und findet nur hierin seine Erklärung. Die Unterbrechung wird nach Nächten berechnet und nicht nach Tagen wegen der ehelichen Lagergenossenschaft, welche zwischen Mann und Weib statt findet. Daß das Trinoctium seinen Namen erhalten habe von der Gewohnheit der Römer, den bürgerlichen Tag mit Mitternacht zu beginnen, daran ist nicht zu denken, weil dies auch in

480) Gaj. Dig. 41, 3, 5.

allen übrigen Fällen geschah und dennoch nicht von einem Trinoctium, Binoctium, sondern von einem Triduum, Biduum die Rede ist und weil aus der Berechnung des Trinoctiums ersichtlich ist, daß hier die wirkliche Nacht von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang gemeint wurde. Die Frau durfte wohl während des Tages zeitweilig abwesend sein, während der Nacht dagegen nicht, am wenigsten mehrere Nächte lang; in der Abwesenheit während der Nacht zeigte sich am meisten die Unterbrechung der Ehe und somit auch die Usurpatio. Der Sprachgebrauch verlangt unter Trinoctium drei zusammenhängende continuirliche Nächte zu verstehen, nicht vereinzelte, aus einander liegende, da auch Biduum, Triduum, Biennium, Triennium stets nur von ununterbrochenen Zeiträumen gesagt wird. Ob auch die Tage in Betracht kamen, könnte zweifelhaft erscheinen. Soviel steht zunächst fest, daß nur die zwischen den drei Nächten liegenden zwei Tage in Rechnung gebracht werden könnten. Wahrscheinlich versteht es sich jedoch von selbst, daß die Frau, wenn sie drei Nächte abwesend war, auch am Tage nicht zu ihrem Manne zurückkehrte, sondern in dem Hause ihres Vaters oder Tutors blieb. In streitigen Fällen sah man wohl nur auf die Nächte, nicht auf die Tage, wie dies in der unten zu erwähnenden Stelle des Q. Mucius Scävola der Fall ist. Die Zahl Drei hat hier keine specielle Bedeutung, sondern gilt als einfache Vielheit, die Zwei erscheint in vielen Fällen als Einheit, als nothwendig zusammengehörendes Paar, drei dagegen steht auf der Grenze zwischen Einheit und Vielheit, ist die geringste Vielheit. Daher findet sich die Zahl Drei da häufig, wo man einerseits keine größere Vielheit und andererseits nicht die Einheit wählen konnte. In der Ehe war eine längere Zeitdauer der Usurpatio nöthig als bei Sachen, weil es in der Natur des Verhältnisses lag, daß die Frau auch ohne die Absicht zu usurpiren sich auf kurze Zeit wohl entfernen konnte. Die Abwesenheit von drei Nächten erschien schon als wirkliche, absichtliche Unterbrechung der Ehe, namentlich wenn man bedenkt, wie in älterer Zeit die Frau an das Haus gebunden war. Als eine Analogie hierfür möge das Gesetz angeführt werden, daß der Flamen dialis nicht drei Nächte auf der Reihe außerhalb seines gewöhnlichen Bettes schlafen durfte (flamen dialis) de ... lecto trinoctium continuum non decubat[481]). Hieraus sieht man, daß eine drei Nächte

481) Gell. 10, 15.

hindurch dauernde Abwesenheit als längere Unterbrechung des gewöhnlichen Aufenthaltes galt. Wie der Flamen an den Dienst des Gottes, so war die Frau an den Dienst des Herdes, des Hausaltars gebunden. Wie ferner der Sohn, wenn er dreimal mancipirt war, der väterlichen Gewalt enthoben wurde, so kam auch die Frau, wenn sie drei Nächte abwesend war, nicht in die Gewalt des Mannes und wurde nicht filiae loco.

War das Trinoctium auch nur Ein Jahr unterlassen, so kam die Frau in die Manus und verlor das Recht der Usucapion auf immer. Wollte sie dies vermeiden, so mußte sie alljährlich von dem Trinoctium Gebrauch machen. Wie dasselbe berechnet wurde, darüber ist uns ein Responsum des Q. Mucius Scävola erhalten[482]). Quintum quoque Mucium jurisconsultum dicere solitum legi (nicht lege), non esse usurpatam mulierem, quae Kal. Jan. apud virum causa matrimonii esse coepisset et ante diem quartum Kal. Jan. sequentes usurpatum isset. Non enim posse impleri trinoctium, quod abesse a viro usurpandi causa ex XII. tabulis deberet, quoniam tertiae noctis posteriores sex horae alterius anni essent, qui inciperet ex Kalendis. Die Lesart non isse usurpatum mulierem, welche vielen Beifall gefunden hat, ist unrichtig. Die Frau war gegangen zu usurpiren, aber sie war keine usurpata, der Nachdruck liegt darauf, daß die Usurpatio nicht vollendet, keine rechtskräftige war. Das Passivum usurpata ist nach der oben gegebenen Erklärung zu verstehen als dem Usus entzogen. Man hat dabei an den Vater oder an die Tutoren zu denken, von welchen die Usurpatio ausging, so daß die Frau als eine von ihrem Gewalthaber usurpirte erschien. Das Trinoctium mußte demnach drei volle Nächte von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang umfassen, es mußte völlig in das Usucapionsjahr fallen und durfte nicht in das nächste hinüberreichen. War das letzte der Fall, so galt es als unvollständig. Hierauf bezieht sich das Responsum des Scävola. Eine Frau hatte am ersten Januar eine Usus-ehe eingegangen, das Jahr des Usus lief demnach, wie wir oben auseinandergesetzt, mit dem 31sten December Mitternachts 12 Uhr ab; um sich der Manus zu entziehen, hatte sie ihren Mann am 29sten December verlassen, allein da die sechs letzten Stunden der dritten Nacht in das neue Jahr hineinfielen, so war das gesetzliche Jahr der

482) Gell. 3, 2. Macrob. saturn. 1, 3.

Usucapion schon abgelaufen, ehe das Trinoctium vollendet werden konnte, und die Frau kam daher in Manus.

2. Hochzeitsgebräuche.

In wieweit die religiösen Hochzeitsgebräuche, das Opfer, die Domum deductio u. s. w. bei der Usuehe stattgefunden haben, darüber ist uns auch nicht die mindeste Notiz überliefert, wir sind daher völlig auf Combinationen angewiesen. Zunächst scheint aus der Natur der Usuehe sich von selbst zu ergeben, daß hier die Hochzeitsgebräuche nicht, wie bei der Confarreatio, nothwendig waren, sondern wie bei der Coemtio dem religiösen Bedürfnisse der Zeit anheim fielen und an diesem den Maßstab ihrer Wichtigkeit und Nothwendigkeit hatten. Wenn sogar bei der freien Ehe das Opfer und die feierliche Heimführung durch Patrimi und Matrimi unter dem Vorleuchten der Fackel und dem Jubel der Fescenninen stattfand, so sind wir genöthigt, dasselbe auch von der Usuehe anzunehmen, um so mehr, als in dieser noch das alte Institut der Manus bestehen konnte. Und wenn die Hochzeitsgebräuche sogar noch in sehr später Zeit bei der freien Ehe erwähnt werden, wie wäre es möglich, daß sie bei der Usuehe gefehlt haben sollten, da je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, die religiöse Pflicht — und eine solche war die Hochzeitsfeier — um so strenger und gewissenhafter erfüllt wird. Eine Usuehe war im ersten Jahre eine Ehe ohne Manus, eine freie Ehe, und wurde zunächst als solche eingegangen, daher mußte von ihr dasselbe wie von der freien Ehe gelten. Dazu kommen die directen Angaben der Schriftsteller, daß in älterer Zeit keine Ehe ohne Opfer geschlossen[83]), keine Hochzeit ohne Auspices gefeiert worden sei[84]). Die Hochzeitsgebräuche mit Einschluß des Opfers und aller damit verbundenen Riten werden niemals auf eine bestimmte Art der Eheschließung beschränkt, wir würden daher willkührlich verfahren, wenn wir annähmen, sie hätten bei der Usuehe nicht stattgefunden. Hierin war sicherlich kein Unterschied zwischen der Coemtio, dem Usus und der freien Ehe, vielmehr standen sich diese drei hierin gleich und nur die Confarreatio tritt ihnen gegenüber, da bei dieser die Hochzeitsgebräuche das Wesentliche ausmachen.

---

483) Serv. ad Aen. 3, 136.

484) Cic. de divin. 1, 16. Valer. Max. 2, 1, 1.

3. Bedeutung des Usus.

Der Usus ist anscheinend der Coemtio ganz analog, beide beruhen auf demselben Principe, daß die Formen, wodurch Eigenthum an Sachen erworben wird, auch die Formen sind, wodurch die Manus herbeigeführt wird. Da wir in der Coemtio ein uraltes, in die Vorzeit fallendes Institut gesehen haben, welches ursprünglich ein wirklicher Kauf war und erst im Laufe der Zeit zu einem Scheinkaufe wurde, so liegt die Vermuthung nahe, auch die Usuehe als eine ursprüngliche, wirkliche Usucapio, nicht bloß als eine Analogie, als Uebertragung derselben auf die Ehe zu fassen und demnach ihre Entstehung wie die der Coemtio in die Vorzeit hinaufzurücken[485]. Ja es muß inconsequent erscheinen, die Coemtio als wirklichen Kauf, den Usus dagegen als scheinbare Usucapio zu fassen. Allein so lockend diese Ansicht auch ist, so kann doch auch das ungleiche Verhältniß, in wel-

485) Man könnte fragen, war vielleicht der Usus ursprünglich von der Usucapio völlig unabhängig, ist er aus dem uti muliere hervorgegangen? Er würde dann als die älteste Form der Ehe angesehen werden, welche zu einer Zeit entstanden wäre, wo Ehe und Concubinat identisch waren, sich die legitime Ehe noch nicht gebildet hatte; — wie das Land und die Güter, so hätten die ältesten Römer auch ihre Weiber occupirt oder usucapirt. Allein alle diese Hypothesen beruhen auf der falschen Voraussetzung, daß es eine Zeit gegeben habe, wo eine Ehe mit sittlich-religiösen Begriffen noch nicht vorhanden war. So weit wir jedoch zurückgehen können, muß dies schlechterdings verneint werden. Menschen sind nicht aus einem wilden, ungeordneten Zusammenleben zur Ordnung und Ehe gelangt. Wäre dies der Fall gewesen, so würde niemals ohne einen neuen schöpferischen Act Ordnung haben entstehen können. Eben so wenig ist in den ältesten Zuständen eine willkührliche Aneignung von Ländereien und anderen Gütern nachzuweisen. Die Rückschlüsse aus den ältesten uns bekannten Zuständen, welche Jahrhunderte früher sich entwickelt haben und wo sie uns entgegen treten, schon im Untergange begriffen sind, diese Rückschlüsse auf die vorherige Zeit weisen uns vielmehr darauf hin, daß das Gemeindeland genau abgemessen und einer jeden Familie ein bestimmter Antheil gegeben war, welcher durch arbiträre Occupation nicht erweitert werden konnte. Eroberte Ländereien fallen an die ganze Gemeinde und werden von dieser vertheilt; die Gemeinde kann beliebig occupiren, aber nicht das Individuum. Ein Zustand freier Occupation hat für die einzelne Familie nicht einmal in der Zeit des Nomadenthums bestanden. Auch hier wirkte die im Principe des Geschlechterwesens gegründete Einheit auf die Beschränkung des Individuums hin, dem trotz aller patriarchalischen Gewalt sehr enge Grenzen gezogen waren. Die Usucapion ist nicht die älteste Art Eigenthum zu erwerben, sie ist erst viel später als der Austausch entstanden und hatte nur ergänzende Stellung, da wo der Kauf unthunlich war.

chem Coemtio und Usus zu einander stehen, nicht verkannt werden. Die Coemtio steht als Ein Fall in dem Kreise ähnlicher Fälle da, sie geht hervor aus dem Recht des römischen Familienvaters, seine Kinder zu verkaufen, auch sonst werden Freie mancipirt, wenn sie in das Mancipium verkauft werden, und später, als von dem wirklichen Mancipium kein Gebrauch mehr gemacht wurde, war die Form der Mancipation noch bei der Adoption und Emancipation die gesetzliche. Der Usus der Frau dagegen steht völlig vereinzelt im römischen Rechte, nicht einmal Spuren sind uns erhalten, daß das Princip der Usucapion im Personenrechte sich noch weiter erstreckt habe. Vielmehr spricht Gajus als allgemeinen Grundsatz aus, es sei klar, daß freie Personen nicht usucapirt werden könnten [86]. Die Coemtio ist ferner ihrer Entstehung nach nicht eine Form, wodurch bloß die Manus erworben wird, sondern wodurch dem Vater zum Zwecke der Ehe die Tochter abgekauft, ihm ein Ersatz für den Verlust des Kindes geleistet wird. Die Manus verstand sich in der Zeit, als die freien Ehen noch nicht aufgetreten waren, von selbst, sie war unzertrennlich mit der Ehe verbunden, daher denn auch bei der Confarreatio Ehe und Manus in Eins zusammenfallen. Im Usus dagegen fällt Ehe und Manus auseinander: die Ehe wird durch den Consens und die Hochzeit herbeigeführt, die Manus wird durch einjährigen ununterbrochenen Besitz erworben, oder sie entsteht gar nicht, wenn alljährlich von dem Trinoctium Gebrauch gemacht wird. Hieraus geht hervor, daß der Usus nur zu der Zeit entstanden sein kann, wo man schon anfing, Ehe und Manus als zwei getrennte Momente aufzufassen. Während endlich die Vergleichung mit der Eheschließung anderer Völker den Kauf als eine fast überall im Alterthume vorkommende Form aufzeigt, bietet sich für den Usus keine durchgreifende Analogie dar. Nur bei den Germanen findet ein ähnliches Verhältniß statt. Hatte nämlich eine Concubine drei Jahre mit einem Manne zusammengelebt, so sollte sie legitime Ehefrau werden [87]. Aber dieses Verhältniß findet sich bei den Germanen nur vereinzelt und steht keineswegs dem Kaufe coordinirt, der bei allen Germanen die gewöhnliche Form der Eheschließung war. Es hat sich erst spät, sicherlich Jahrhunderte, ja vielleicht Jahrtausende später als die Form des Kaufes gebildet und hat den Concubinat zur Voraussetzung, welchen es in legitime Ehe umwandeln soll.

---

486) Gaj. 2, 47.

487) Grimm deutsch. Rechtsalterth. S. 439.

Aus diesen Gründen können wir den Usus bei den Römern nicht als eine solche Form der Manuserwerbung auffassen, welche ihrer Entstehung nach der Coemtio coordinirt steht. Der Usus verdankt einer ungleich späteren Zeit seinen Ursprung. Die Usucapio ist hier nur eine Uebertragung, die Anwendung eines im Sachenrecht bereits geltendes Principes auf die Ehe, worin wir der allgemein herrschenden Ansicht völlig beistimmen. Es fragt sich aber, wie diese Uebertragung aufzufassen sei? Man leitet die Entstehung des Usus gewöhnlich daraus ab, daß die Plebejer an den Vorrechten der Patricier, wozu auch die Manus gehörte, hätten Theil haben wollen. Da die Confarreatio ein Vorrecht der Patricier war, welches man den Plebejern nicht zugestehen konnte, so habe man die Formen, wodurch Eigenthum erworben wurde, die Mancipation und den Usus auf die Schließung der Ehen angewandt, um so die freien Ehen der Plebejer in Manusehen übergehen zu lassen. Diese Ansicht ruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Die Manus war niemals Vorrecht der Patricier, sondern ebenso wie die patria Potestas ein Fundamentalrecht aller römischen Bürger. Die freie Ehe bildet ferner keinen ursprünglichen Gegensatz zur strengen, sie hat nicht von Anfang an neben der strengen bestanden, sondern sich erst nach und nach mit dem Verfalle des alten römischen Familienstaates entwickelt und wir haben kein Recht, sie lediglich von den Plebejern ausgehen zu lassen. Endlich ist die Coemtio keine Uebertragung der im Sachenrecht geltenden Mancipation auf die Ehe, sondern ursprünglich ein wirklicher Kauf, wie bei anderen indogermanischen Völkern. Der geschichtliche Entwicklungsgang weist nicht darauf hin, daß sich die Plebejer der Manus bemächtigen wollten, sondern umgekehrt zeigt er, wie man nach und nach die Manus zu beseitigen suchte. Daher kann weder die Coemtio noch der Usus entstanden sein, um die Plebejer an der Manus Theil nehmen zu lassen.

In Uebereinstimmung mit diesen Thatsachen müssen wir vielmehr annehmen, daß der Usus zu dem Zwecke auf die Ehe angewandt worden sei, um die Manus zu vermeiden, um dem Vater die Möglichkeit offen zu lassen, daß er die Tochter in seiner Gewalt behielt. Der Usus ist Uebergangsform aus der Periode, wo bloß strenge Ehen bestanden, in die Zeit, wo die freie Ehe aufkam; sie ist der erste Versuch, die Manus aufzugeben. Vor dem Auftreten des Usus gab es noch keine freien Ehen, sondern nur Ma-

nusehen, im Usus liegt der erste Bruch mit dem alten Principe, die erste Scheidung zwischen Ehe und Manus. Die Manus wird nicht aufgehoben, aber es wird die Möglichkeit gegeben, sie zu vermeiden. Der Trieb, die Ehe für sich zu fassen, die Manus nur als ein Accessorium, welches beliebig zu ihr hinzutreten kann, konnte sich nicht sofort eine selbstständige Form schaffen, sondern lehnte sich noch an die alten Institute an. Da die Mancipation bei der Coemtio in der Zeit, wo der Usus entstand, nur noch symbolischer Kauf war, so lag es nahe, auch eine andere Art, Eigenthum zu erwerben, die Usucapion, welche im Sachenrechte von gleichen Wirkungen wie die Mancipation war, auf die Ehe anzuwenden. Man unterließ also die Mancipation und ergänzte dieselbe durch den Usus. Indem man so eine analoge, gleichbedeutende Form wählte, blieb man äußerlich innerhalb des alten Principes stehen, verließ es aber in der That und hielt sich die Aussicht offen, die Frau der Manus völlig zu entziehen. Wie sehr ein solches Verfahren mit dem Character der Römer übereinstimmt, braucht kaum erinnert zu werden. Die Römer trennten sich nur sehr schwer von den alten Instituten und wo sie sich davon trennten, behielten sie doch gern eine alte Form bei. Der Grund, warum der Usus gewählt wurde, bestand darin, daß hier die Usurpation möglich war; sie ging als zu dem Begriffe des Usus gehörig auf die Ehe über und erhielt eine eigenthümliche Gestaltung im Trinoctium. Die Mancipation konnte um so leichter umgangen werden, da sie auch im Sachenrechte durch den Usus vertreten wurde. Sie mußte für den Begriff der Manusehe nicht als unumgänglich nothwendig erscheinen, weil sie auch bei der Confarreatio, welche doch die feierlichste Art der Eheschließung war, nicht vorkam.

Wie frühzeitig man die alte strenge Familienverfassung, in der auch das Wesen der Manus begründet ist, zu beschränken suchte, zeigt der Umstand, daß die Milderungen der hausherrlichen Gewalt theilweise schon der frühesten Zeit angehören. In dem Verhältnisse der Ehegatten zu einander war ein Umschwung um so leichter möglich, als der Einfluß der Cognaten sich schon frühzeitig geltend gemacht hatte. Die Frau wurde von ihrem Manne in Gemeinschaft mit den Cognaten gerichtet, sie durfte nicht mehr vom Manne verkauft werden, als letzte und höchste Entwicklung folgte endlich der Bruch mit der Manus überhaupt: der Vater wollte seine Tochter unter seiner Gewalt behalten. Wenn die Usuſehe schon auf den zwölf Tafeln erwähnt wird, so steht dies in Verbindung mit

den übrigen Beschränkungen der hausherrlichen Gewalt und dem Zurückdrängen alter Institute und Sitten, welches sich hier findet [88]).

Das Princip, die Manus von der Ehe zu trennen und sie als eine beschwerliche Form abzuwerfen, hatte in dem Usus seinen ersten Ausdruck gefunden. Allein diese Form war nur eine unvollkommene, an die Manusehen sich anschließende. Das Princip entwickelte sich noch weiter, wand sich aus dem Usus los und schaffte sich eine selbstständige Form in der freien Ehe. Hiermit sind zugleich die zwei Perioden bezeichnet, welche der Usus durchlaufen hat. Er war ursprünglich die einzige Form, in welcher eine freie Ehe möglich war, später trat er, als sein Ursprung vergessen war, neben Confarreatio und Coemtio als der Idee nach gleichberechtigt hin. So lange die freie Ehe noch nicht selbstständig bestand, mußte eine jede Ehe, die nicht durch Confarreatio oder Coemtio geschlossen war, in eine strenge Ehe übergehen, wenn das Trinoctium unterlassen war. Ob dies auch zur Zeit Ciceros der Fall gewesen, ob es also eine selbstständige Form der freien Ehe vor dem Untergange des Usus gegeben habe, könnte zweifelhaft erscheinen. Juristen wie Philologen sind der Meinung, daß bis zur Abschaffung des Usus eine jede Ehe, in welcher das Trinoctium nicht beobachtet worden wäre, in eine strenge Ehe habe übergehen müssen [89]). Dem widerspricht jedoch die schon oben erklärte Stelle des Cicero in der Rede für Flaccus [90]). Cicero sagt, die Valeria hätte nicht durch Usus in die Manus des Andro Sextilius kommen können, weil der Tutor Flaccus seine Einwilligung dazu versagt haben würde. Die Möglichkeit der Ususehe war demnach an eine vorhergehende Erklärung des Vaters oder der Tutoren der Frau geknüpft, worin dem Manne die Aussicht gegeben war, die Frau in Manus zu bekommen, wenn das Trinoctium unterlassen würde. War die Erklärung nicht gegeben, so konnte weder von Usus

---

488) Das Verkaufen des Sohnes wird nur dreimal gestattet; der alte düstere Todtencult, welcher mit ausschweifender Trauer verbunden war, beschränkt.

589) So sagt Becker Gallus 2, S. 13 „Für die Ehen ohne Manus wurde später der civilrechtliche Usus eingeführt.“ S. 31 „Die freie Ehe ging durch einjähriges, ununterbrochenes Zusammenleben in die strenge über, aber wenn usurpatio trinoctii statt gefunden hatte, bestand die freie Ehe fort. Die spätere Zeit, welche die coemtio in manum unbequem fand, kehrte endlich ganz zu dieser Art der Ehe zurück.“ Göttling Gesch. d. röm. Staatsvf. S. 92. Wächter Ehescheidung S. 50.

490) Cic. pro Flacc. 34. S. S. 148. 149.

noch von Trinoctium die Rede sein. Es bestand demnach schon zu Ciceros Zeit die Form der freien Ehe, welche späterhin völlig unzweifelhaft ist.

Die Usuehe mußte am frühesten untergehen, da sie nur als Uebergangsform gedient hatte. Sie kam nach und nach außer Gebrauch, da für die freie Ehe eine selbstständige Form vorhanden war, für die Manusehe die Coemtio ausreichte. Endlich wurde sie durch Gesetze aufgehoben.

Dritter Abschnitt.

Ursprung der römischen Eheformen.

I.

Die Zurückführung der römischen Eheformen auf die verschiedenen italischen Völker.

Bis in die neueste Zeit hat man keinen Anstoß daran genommen, daß die Römer zwei verschiedene Formen der Ehe haben, das Matrimonium cum manu und sine manu, und daß das erstere wieder auf dreierlei Art, durch Coemtio, Confarreatio und Usus eingegangen werden kann. Zuerst warf Schrader die Frage auf, wie es komme, daß Ein und dasselbe Volk für Ein und dieselbe Sache so verschiedene Formen besitze, indem er in Hugos Magazine[491]) die denkwürdigen Worte aussprach: „Es war mir, und so vielleicht auch „anderen öfters auffallend, wie es kommen konnte, daß in Zeiten der „rohen Einfalt zweimal für dasselbe menschliche Verhältniß, Ehe und „volles Recht auf Sachen, zwei so ganz verschiedene Formen, als die „strenge und nicht strenge Ehe, das strenge Eigenthum und das bloße „in bonis esse, bei den Römern stattfinden konnten." Die Beantwortung dieser Fragen wurde mit Niebuhrs Forschungen in Zusammenhang gebracht. Niebuhr hatte mit starkem Accente die Zusammensetzung Roms aus verschiedenen Völkerschaften betont, aus Etruskern, Latinern und Sabinern, und fand hierin den Schlüssel zur Erklärung sowohl der ältesten römischen Geschichte im Allgemeinen, als auch einer nicht geringen Anzahl von einzelnen Instituten, ja er erkannte hierin

---

491) Schrader rechtsgeschichtliche Bemerkungen in Hugos civilistisch. Magaz. 5. Bd., 2. Heft 1814 S. 140—52.

den tiefsten und letzten Grund jener großen Verfassungskämpfe, von welchen auch noch später der römische Staat bewegt wurde. Schrader leitete auch die verschiedenen Formen der römischen Ehe aus dieser Quelle ab. Seine eigenen Worte sind folgende: „Beides glaube ich „jetzt durch die Rücksicht auf die Stammverschiedenheit der Römer er„klären zu können, woraus besonders, was sich auf die verschiedenen „Formen der Ehe bezieht, ohne daß der mindeste Zweifel übrig bleiben „möchte, ganz natürlich hergeleitet werden kann. Daß verschiedene „Stämme in Beziehung auf denselben rechtlichen Gegenstand verschiedene „Ansichten haben, ist etwas sehr natürliches und begreifliches. So „konnte ein mehr religiöses und förmliches Volk leicht auf die strenge „Ehe, ein anderes einfacheres und mehr auf die bürgerliche Ordnung „achtendes auf die minder strenge, einem gewöhnlichen Vertrage ähnliche verfallen." Hiermit war der Gedanke ausgesprochen, von welchem alle weitere Forschung über den Ursprung der römischen Eheformen ausgegangen ist. Die weitere Entwicklung schloß sich an die speziellen Gestaltungen der Niebuhrschen Hypothese über die Bestandtheile der ältesten römischen Bevölkerung an.

Niebuhr hatte zuerst die Ansicht aufgestellt, die ältesten Patricier Roms seien Etrusker, die Plebejer Latiner [92]). Unter diesen Völkern schien derselbe Gegensatz zu bestehen, wie in den zwei Arten der römischen Ehe; die Etrusker, meinte man, trugen einen vorzugsweise religiösen Character, die Latiner einen bürgerlichen. Was lag also näher, als den Gegensatz zwischen religiöser und freier Ehe auf die verschiedenen Völker zurückzuführen? Von den Etruskern als dem religiösen Volke mußte die Confarreatio, von den Latinern als dem bürgerlichen die freie Ehe ausgegangen sein. Die letzteren sollten durch ihr Verlangen, an dem bisher bloß patricischen Vorrechte der Manus Theil zu haben, die Coemtio und den Usus hervorgerufen haben. So hatte schon Schrader im Allgemeinen argumentirt, seine Nachfolger haben das Verdienst, seinen Gedanken ausgeführt und concreter dargestellt zu haben. Wenn man auch in der Folgezeit den etruscischen Ursprung der Confarreatio wieder aufgab, so blieb man doch innerhalb des Principes, welches Schrader zuerst aufgestellt hatte, stehen. Vor allem suchte Wächter [92a]) mit großem Aufwande von

492) Niebuhr röm. Geschichte 1. Aufl. 1811, Bd. 1, S. 181 ff. 380. Zusatz zu S. 391.

492a) K. Wächter über Ehescheidungen bei den Römern, ein rechtsgeschichtlicher Versuch. 1822. S. 28—57.

Scharfsinn den etruscischen Ursprung der Confarreatio in den einzelnen Momenten nachzuweisen, die Coemtio und den Usus mit der römischen Verfassungsgeschichte in Verbindung zu bringen und in diesem Ganzen auch der freien Ehe eine Stelle anzuweisen. Schon vor ihm hatten Bethmann-Hollweg und Gans der Ansicht Schraders beigestimmt [93]). Nach ihm sprachen sich Hasse, Böcking, Zimmern, Eggers, Rein, Becker und Hase in derselben Weise darüber aus [94]).

Indessen hatte Niebuhr seine erste Hypothese verlassen und sich der Ansicht zugewandt, daß die ältesten Bewohner Roms aus Latinern und Sabinern bestanden hätten, etruscischer Einfluß sich dagegen erst später Eingang verschafft habe [95]). Im Einklange hiermit wurde auch der Etruscische Ursprung der Confarreatio aufgegeben. Da man an dem Gegensatze von religiöser und bürgerlicher Ehe festhielt, so konnten es nur die Sabiner sein, von denen die Confarreatio ausgegangen war. Die Sabiner, so meinte man, waren ein durch und durch religiöses Volk mit alter patriarchalischer Verfassung. Die Latiner dagegen schienen ein durchaus politisches, bürgerliches Gepräge zn tragen, daher theilte man ihnen die Coemtio als die bürgerliche Form der Eheschließung zu. Diese Ansicht sprachen fast gleichzeitig Bluntschli, Göttling und Danz [95a]) aus. Ihr traten Becker und Rein [96]) bei, welche sich früher für Wächters Hypothese entschieden hatten. Ueber den Ursprung der freien Ehe und des Usus kam man nicht vollständig überein. Göttling führte sie auf die Etrusccr zurück und dies scheint den meisten Beifall gefunden zu haben, Bluntschli ließ sie aus dem Concubinate hervorgehen.

---

493) Bethmann-Hollweg de causae probat. 1820, p. 2. Gans Scholien zu Gaj. 1821. S. 147. Anm. 4.

494) Hasse Güterrecht der Ehegatten 1824. S. 36. 72. Böcking de mancipii causis. 1826. S. 72. Zimmern röm. Rechtsgesch. 1826, I., S. 835. Eggers die röm. Ehe mit Manus 1833. S. 23 ff. 64. Rein Civilrecht 1836. S. 177. Becker Gallus 1836, 1. Aufl., I., S. 16.

495) Niebuhr röm. Gesch., 3. Aufl., 1828, Bd. 1, S. 317 ff.

495a) Bluntschli die verschiedenen Formen der römischen Ehe in ihrem historischen Verhältnisse, Schweiz. Museum f. histor. Wissensch. 1837, S. 261—274. Göttling Gesch. der röm. Staatsverf. 1840, S. 83 ff. Danz Gesch. des röm. Rechts 1840, 1, S. 146. de Sabina confarreationis origine commentatio Jen. 1844. S. 13 ff.

496) Becker Gallus, 2. Ausg. von Rein 1849, 2, S. 10. 12. 28. 31. Rein in Pauly Realencyclop. 4, S. 1649. Zeitschr. f. Alterthumsw. 1848, S. 171. Jahns Jahrb. B. 58, S. 421.

Nebenher gingen einige andere Ansichten, welche aus demselben Principe geflossen sind, aber nicht zu allgemeiner Geltung gelangten. So die von Walter über den latinischen Ursprung der Confarreatio [97]) und von Hüllmann über den etruscischen Ursprung der Coemtio [98]).

Wir stellen alle uns bekannten Versuche, die römischen Eheformen auf die verschiedenen italischen Völker zurückzuführen, übersichtlich zusammen.

I. Auf die Etrusker wird zurückgeführt
  1) die Confarreatio von Schrader, Wächter und den bereits oben genannten Gelehrten,
  2) die Coemtio von Hüllmann,
  3) die freie Ehe und der damit zusammenhängende Usus von Göttling, Rein und Becker.

II. Auf die Latiner
  1) die Confarreatio von Walter,
  2) die Coemtio von Bluntschli, Göttling, Danz, Rein, Becker.

III. Auf die Sabiner
  die Confarreatio von den unter II. 2) genannten Gelehrten.

Es muß auffallend erscheinen, wie es möglich war, daß ein und dieselbe Eheform auf die verschiedensten Völker zurückgeführt werden konnte. Bei der Annahme, daß die Confarreatio etruscisch sei, legte man den Satz zu Grunde, die Etrusker seien ein durchaus religiöses Volk, bei der Annahme dagegen, daß die freie Ehe von den Etruskern stamme, wird demselben Volke der entgegengesetzte Character zugeschrieben. Solche Widersprüche können kein Vertrauen über das benutzte Material und die Art der Combination erwecken, ja sie müssen schon von vorne herein dem Vorurtheile Raum geben, daß die Zurückführung der römischen Eheformen auf die verschiedenen Italischen Völkerschaften auf einer nicht ganz sicheren Basis beruhe. Dessenungeachtet ist jene Ansicht nicht allein die in der Gegenwart einzig herrschende, sondern sie gilt auch als über jeden Zweifel stehend [500]), wenn man auch in allem Einzelnen entgegengesetzter Mei-

---

497) Walter Gesch. des röm. Rechts, 1. Ausg. 1840, S. 538.

498) Hüllmann jus pontificium 1837, S. 131.

500) Unseres Wissens hat sich bis jetzt nur Ihering dagegen ausgesprochen, Geist d. röm. Rechts S. 284, A. 218: „Man könnte fragen: woher für ein und dasselbe Volk zwei Formen der Ehe? Allein diese Mehrheit der Eingehungsarten der Ehe ist gar nicht auffällig. Das mosaische Recht kennt zwei Eingehungsarten,

nung ist. Aber gerade diese großen Differenzen dürften es wohl nicht als überflüssig erscheinen lassen, daß die Fundamente, worauf das Gebäude ruht, von neuem untersucht und durchgemustert werden. Unsere Untersuchung hat sich hierbei auf zwei Puncte zu richten. Wir haben erstens zu untersuchen, wie weit jener Ursprung der Eheformen in den Stellen und Anschauungen der Alten begründet ist, auf welche man denselben gestützt hat; zweitens, in wie weit die allgemeinen historischen Voraussetzungen auf Geltung Anspruch machen können.

1. Nach den Stellen und Anschauungen der Alten.

Nichts ist für die Wissenschaft fruchtbarer, als die Aufstellung großer Hypothesen, wo uns nur wenig Stoff überliefert ist, oder wo Verhältnisse aufzufassen sind, von denen uns keine historische Kunde zugekommen ist. Ahnungsvoll schaut der menschliche Geist in die Bruchstücke, welche uns die Vergangenheit zurückgelassen hat, aus den kargen Ueberbleibseln schließt er auf das Ganze und macht so eine Reconstruction möglich, welche uns die entlegensten Zeiträume wie eine Gegenwart vor Augen führt. Das Regulativ sind die auf uns gekommenen Nachrichten. Fügen sich diese mittels der Hypothese zu einem Ganzen, zu einem Kreise, in dem Alles beschlossen ist, außer welchem nichts liegen bleibt, so halten wir eine Hypothese für richtig. Wir dürfen auch für eine Ansicht über den Ursprung der römischen Eheformen keinen urkundlichen Beweis erwarten, da die Römer selbst davon kein Bewußtsein mehr haben; selbst wenn sie dieses hätten, würde es noch sehr fraglich sein, ob ihre Ueberlieferungen vor der Kritik bestehen könnten. Aber das dürfen wir erwarten, ja wir müssen es fordern, daß jene Hypothese auf Thatsachen gegründet werde, die richtig aufgefaßt sind, daß man ferner diese Thatsachen in einer Weise combinire, welche den uns schon bekannten Verhältnissen nicht widerspricht. Will man z. B. den etruscischen Ursprung der

---

mit und ohne Verkauf (Michaelis mosaisch. Recht B. II. § 85, 86). Das indische acht, freilich auf wunderlichen Unterschieden beruhende Arten der Ehe (von Bohlen das alte Indien B. 2, S. 141 fl.). In den slavischen Ländern findet sich in christlicher Zeit neben der kanonischen Form der Eingehung noch die alte weltliche (Maciejowski Slavische Rechtsgeschichte B. 2. § 194), und selbst die Gegenwart mit ihrer Civilehe kann uns als Beispiel dienen." Mit vollem Fug und Recht bezweifelt Ihering auch die Ansicht, daß ein Gegensatz religiösen und bürgerlichen Elementes im römischen Privatrechte stattfinde und daß dieser Gegensatz auf der Stammverschiedenheit der ältesten Bevölkerung Roms beruhe.

Confarreatio auf die Auspicien bauen, so muß sicher sein, daß die Auspicien etruscischen Ursprunges sind und daß sie nur oder doch vorzugsweise bei der Confarreatio eingeholt werden. Ist aber keines von beiden der Fall, muß man zu einer zweiten Hypothese greifen, zu der Hypothese nämlich, daß die Auspicien von der Confarreatio auf die übrigen Eheschließungen übertragen seien, so häuft man Hypothese auf Hypothese, es weicht der historische Grund und eine solche Construction kann keinen Anspruch auf Billigung machen. Dies ist der Gesichtspunct, von dem aus wir die folgende Untersuchung anzustellen haben.

a. Die Confarreatio.

I. Die Ansicht, daß die Confarreatio den Etruskern ihren Ursprung verdanke, ist zwar in neuerer Zeit verworfen, allein sie ist von Wächter mit so viel Scharfsinn und mit so genauem Eingehen auf die Einzelheiten begründet worden, daß wir es für nöthig halten, auf alle speciellen Puncte einzugehen [1]).

Die Art und Weise, in welcher der Beweis geführt ist, besteht darin, daß man von der Hypothese Niebuhrs, die ältesten Einwohner, die Patricier Roms seien Etrusker gewesen, ausgeht und dann in allen einzelnen Gebräuchen der Confarreatio den etruscischen Ursprung oder wenigstens ein Zusammentreffen mit etruscischen Gebräuchen zu zeigen versucht. Was den ersten Punct betrifft, so können wir uns eines weiteren Eingehens überheben, da Niebuhr selbst seine Hypothese aufgegeben hat. Hiermit fällt auch der von Wächter ausgesprochene Satz, daß wenn Romulus als Stifter der Confarreatio genannt wird [2]), hiermit der etruscische Ursprung der Confarreatio ausgesprochen sei. Romulus ist nicht Repräsentant der Etrusker, sondern ist recht eigentlich der Repräsentant des unvermischten latinischen Elementes im ältesten Rom. Die übrigen Puncte verlangen eine weitläufigere Erörterung.

1. Als Hauptmoment wird das Opfer betont. Varro erzählt, in Etrurien habe man bei der Hochzeit ein Schwein geopfert [3]). Da nun die Confarreatio vorzugsweise in einem solemne sacrificium be-

---

501) Gegen den etruscischen Ursprung der Confarreatio hat bisher am speziellsten Danz gesprochen, de Sabina confarreationis origine S. 6. ff.

502) Dion. 2, 25.

503) Varro de R. R. 2, 4, 9.

steht, so muß sie etruscischen Ursprungs sein. — Allein ein Opfer wird nicht bloß bei der Confarreatio, sondern bei jeder anderen Eheschließung gebracht[4]), es würde daher jener Schluß nur dann richtig sein, wenn das Opfer bei der Confarreatio mit dem bei den etruscischen Hochzeiten in seinen Eigenthümlichkeiten übereinstimmte, aber gerade hierin gehen beide auseinander. Bei der etruscischen Hochzeit ist das Opferthier ein Schwein, bei der Confarreatio ist es ein Schaaf. Ferner sagt Varro ausdrücklich, daß jenes Schweineopfer nicht allein bei den Etruskern, sondern auch bei den alten Latinern und den unteritalischen Griechen gebräuchlich gewesen sei, und zwar sind wir hierbei nicht berechtigt, die Nachricht über die alten Latiner etwa bloß auf einzelne Ehen zu beschränken, wir müssen sie vielmehr von allen gelten lassen. Warum aber sagt Varro schwankend veteres Latini factitasse videntur? Die genauere Antwort hierauf werden wir bei der Darstellung der Hochzeitsgebräuche geben. Hier nur das Allgemeine. Das Schweineopfer war bei allen Hochzeiten gebräuchlich, es galt den tellurischen Gottheiten, welche nicht allein der Confarreatio, sondern jeder Ehe vorstehen, vorzugsweise der Ceres. Dieser Zusammenhang mit den agrarischen Culten trat jedoch späterhin zurück und es blieb von dem Schweineopfer nur die bei jeder Hochzeit — wir betonen es, bei jeder Hochzeit — vorkommende Sitte, daß die Braut die Thüre ihres Bräutigams mit Schweinefett bestreichen mußte. Hiernach gelten die Worte des Varro, wie sie auch allgemein gehalten sind, so in der That von jeder Hochzeit, mag die Ehe eine freie oder strenge sein.

2) „Die Confarreatio wird durch den Donner getrennt; da die Fulguralehe etruscischen Ursprungs ist, so muß auch jene etruscisch sein". — Es ließe sich hierfür ein scheinbar ganz bestimmtes Zeugniß des Servius anführen, welcher sagt: Secundum Etruscam disciplinam nihil tam incongruum nubentibus, quam terrae motus vel coeli[5]). Allein Servius spricht hier ganz allgemein von jeder Hochzeit und wir haben oben gezeigt[6]), daß die Unterbrechung der Hochzeitsfeier durch den Donner Ausfluß eines allgemein sacralrechtlichen Gesetzes ist, wonach jedes Opfer, jede durch Auspicien eingeleitete Handlung bei Donner unterlassen werden muß. Wäre daher jener Schluß richtig,

---

504) S. viert. Abschn. unter Opfer.

505) Serv. ad Aen. 4, 166.

506) Zweit. Abschn. II., 1, c.

so müßte er von jeder Hochzeit gelten und könnte nicht auf die Confarreatio eingeschränkt werden. Wie aber, wenn Servius selbst sagt, secundum Etruscam disciplinam? Dies soll nichts anderes heißen, als daß ein solches Gesetz in den etruscischen Fulguralbüchern enthalten war. Die Etrusker hatten diese Art der Divination am meisten ausgebildet und in ihrer ausgebildeten Gestalt wurde sie auch bei den Römern adoptirt, aber ihren wesentlichen Grundlagen nach ist sie den italischen Völkern gemeinsam.

3) „Es war ferner gebräuchlich, daß ein Knabe, Camillus genannt, ein Cumerum mit Geräthschaften der Braut bei dem Hochzeitszuge trug. Camillus ist eine etrurische Benennung Mercurs, des Dieners der Götter. Eben jener Camillus war aber ein Gehülfe des Flamen dialis, der die Confarreatio vornahm, es scheint also auch dies darauf, daß letztere etruscisch war, hinzudeuten.“ — Der Camillus diente bei jeder Hochzeit, nicht allein bei der Confarreatio [7]), also müßte jede Hochzeit etruscisch sein. Camillus wurde überhaupt jeder Knabe genannt, ohne Bezug auf die Hochzeit und das Jus sacrum [8]), nicht allein der Opferknabe des Flamen, der den besonderen Namen Flaminius Camillus hat [9]). Wenn Merkur nach den Ansichten der Alten bei den Etruskern denselben Namen trägt [10]), so ist dies nichts anderes als eine Verwechselung mit dem Kadmilus der samothracischen Mysterien, welche aus dem Syncretismus der späteren Zeit hervorgegangen ist. Camillus und Kadmilos kann schon aus prosodischen Gründen nicht identisch sein. Das Genauere hierüber unten bei den Hochzeitsgebräuchen.

4) Die Römer sollen die certa et solemnia Verba bei der Confarreatio und Diffarreatio nicht mehr verstanden haben, weil sie etruscisch gewesen seien, wie die Carmina Saliorum. — Gajus und Ulpian nennen zwar jene Formeln nicht, allein daraus dürfen wir nicht folgern, daß sie sie nicht verstanden hätten oder gar, daß es etruscische Formeln gewesen seien. Jene Annahme ist eine Consequenz der Niebuhrschen Hypothese, welche mit dieser gefallen ist.

5) Wenn man endlich auch allgemeine Hochzeitsgebräuche, welche der Confarreatio nicht eigenthümlich sind, auf die Etrusker zurückführt, so

507) S. viert. Abschn. unter Camillus.

508) Fest. s. v. Flaminius camillus. Macrob. sat. 5, 20.

509) Fest. ebendas.

510) Macrob. sat. 3, 8. vgl. Varro de L. L. 7, 34. Serv. ad Aen. 2, 296; 3, 12.

würde hieraus folgen, daß nicht allein die Confarreatio, sondern überhaupt die römische Hochzeitsfeier etruscischen Ursprungs sei, wodurch sich die Hypothese, daß nur die Confarreatio allein etruscisch, die anderen Eheschließungsformen dagegen von andern italischen Völkern stammen, von selbst zerstört. Auch hierbei geht man in der Zurückführung der einzelnen Gebräuche von unrichtigen Voraussetzungen aus, welche mit der Ueberlieferung der Alten theilweise sogar in directem Widerspruche stehen.

Die Auspicien, welche bei der Ehe eingeholt wurden, sind keineswegs etruscisch, da die Römer selbst die Auspicien ausdrücklich für ursprünglich römisch erklären und nur die Haruspicin als von den Etruskern entlehnt ansehen [11]). Die Auspicallehre war auch bei den übrigen *italischen* Völkern einheimisch, bei Umbrern und Sabinern [12]), und wir haben diese weite Verbreitung nicht aus Uebertragung, sondern aus einer ursprünglichen Gemeinschaft zu erklären. O. Müllers Versuch, sie von den Etruskern durch Vermittelung von Gabii herzuleiten, ist eine Hypothese ohne alle Wahrscheinlichkeit [13]). — Die Braut weiht den Laren zwei Asses, worin man ebenfalls etruscisches Element erblicken will. Allein es ist keineswegs ausgemacht, daß der Cult der Laren aus Etrurien nach Rom gekommen sei, vielmehr ist er beiden Völkern gemeinschaftlich. Die Laren sind in die römische Urgeschichte auf das tiefste verwebt, und wir sind nicht einmal berechtigt, den Namen Lar als ursprünglich etruscisch anzusehen. — Die Etruskerin Tanaquil soll zuerst die Toga pura und die Tunica recta, womit die Bräute bekleidet werden, gewebt [14]), sie soll auch der Formel ubi tu Gajus, ibi ego Gaja den Ursprung gegeben haben [15]) und die Veranlassung gewesen sein, daß im Hochzeitszuge Spindel und Rocken mitgetragen wird [16]). Was die letztere Sitte anbelangt, so ist sie nichts anderes als ein auch bei anderen Völkern vorkommendes Symbol, worin die Thätigkeit der künftigen Hausfrau, deren Hauptbeschäftigung das Weben war, dargestellt wird. Man wird aber nicht

---

511) S. die gediegene Auseinandersetzung bei Rubino Untersuch. über die röm. Vf. S. 40. 41.

512) S. unten.

513) O. Müller Etrusker S. 120. 121.

514) Plin. 8, 48, 74.

515) Plut. Q. R. 30. Fest. s. v. Gaja Caecilia. Valer. Max. lib. 10. s. f.

516) Plin. 8, 48, 74.

behaupten wollen, daß die römischen Hausfrauen das Spinnen und Weben von den Etruskern gelernt haben. Die Formel ubi tu Gajus, ibi ego Gaja ist nur von den römischen Gelehrten und auch von diesen nicht einmal übereinstimmend[17]) auf die Tanaquil bezogen worden, ihre Bedeutung werden wir bei den Hochzeitsgebräuchen erörtern. Um so weniger wird man hieraus auf den etruscischen Ursprung der Confarreatio schließen wollen, weil diese Formel, so viel wir wissen, vorzugsweise bei der Eingehung einer Coemtio gebraucht wurde. Die Toga pura und Tunica recta waren überhaupt die Kleidung der älteren Römer, daher auch die Tirones damit angethan wurden. — Endlich hat Wächter noch geltend gemacht, daß die Ritualbücher, in welchen gewiß auch viel de ritu nuptiarum vorgekommen wäre, von den Etruskern stammen[18]). Wer sagt aber, daß in diesen von den Hochzeiten die Rede gewesen, und wer sagt, daß alle Ritualbücher von den Etruskern entlehnt gewesen seien?

Zimmern hat hinzugefügt, daß die fremdartigen religiösen Formen der Confarreatio auf ihren etruscischen Ursprung hinweisen[19]). Wir glauben gezeigt zu haben, daß sie die gewöhnlichen Gebräuche bei der Hochzeit sind, und wo dies nicht der Fall ist, daß sie wenigstens mit den Opfergebräuchen der Römer in allernächstem Zusammenhange stehen und überall Analogien in dem specifisch römischen Cultus haben.

Alle erwähnten Gründe sind weder einzeln noch in ihrer Gesammtheit von der Art, daß daraus ein etruscischer Ursprung der Confarreatio oder auch nur ein Zusammenhang derselben mit etruscischer Eigenthümlichkeit gefolgert werden könnte.

II. Die Confarreatio ist auf die Sabiner zurückgeführt worden von Bluntschli, Göttling, Danz, womit Rein und Becker übereinstimmen, welche früher den etruscischen Ursprung annahmen. Wir dürfen diese Ansicht als die in der Gegenwart am meisten geltende betrachten. Die Beweise, welche für die Begründung derselben vorgebracht sind, so scharfsinnig sie auch sind, ruhen auf keinem sichereren Grunde als diejenigen, womit der etruscische Ursprung gestützt wurde. Im Einzelnen sind es folgende.

---

517) Das Nähere im vierten Abschn. unter Gajus und Gaja.
518) Wächter a. a. O. S. 40.
519) Zimmern röm. Rechtsgesch. 1, S. 835.

1) „Die zehn Zeugen bei der Confarreatio deuten auf die Eintheilung der Tities, des Sabinischen Stammes, in zehn Curien [20]." Warum deuten sie nicht auf die ebenfalls in zehn Curien zerfallenden Stämme der Ramnes oder Luceres, welche ihren Hauptbestandtheilen nach für Latiner gehalten werden? Bluntschli sagt hierüber: „Da jener einzelne Stamm in jener Zeit kein latinischer sein kann, so können wir nur eine Hinweisung auf die zehn Curien der Tities annehmen." Wir gestehen offen, daß wir hierin keinen zureichenden Grund sehen, warum gerade die Tities darunter verstanden werden müssen. Die Beziehung der zehn Zeugen auf die zehn Curien einer Tribus ist aber selbst eine bloße Hypothese, und es ist sogar fraglich, ob nicht auch die zehn Gentes einer Curie verstanden werden können [21]). Am allerwenigsten aber ist sie geeignet, den sabinischen Ursprung der Confarreatio irgendwie zu unterstützen.

2) „Die Priesterwürden, für welche eine confarreirte Ehe durchaus nöthig ist und um derenwillen sie sich bis in die spätere Zeit hinab erhielt, des Flamen dialis, martialis, quirinalis, wurden nach der Sage von dem Könige Numa gestiftet und sind somit sabinischen Ursprungs, folglich doch wohl auch die Ehe, in welcher diese sabinischen Priester leben und aus der sie entsprossen sein mußten [22])." Der Flamen quirinalis ist allerdings nach einstimmigen Berichten der Schriftsteller von Numa eingesetzt. Aber muß er darum ein sabinischer Priester sein? Wer wird behaupten wollen, daß Quirinus, der vergötterte Romulus, bloß sabinischer Gott gewesen sei, man müßte dann behaupten, Romulus sei Sabiner gewesen. War aber Quirinus auch ein latinischer Gott, so können wir nicht annehmen, daß sein Priesterthum ein sabinisches gewesen sei. Noch weniger können der Flamen dialis und martialis als sabinische Priester gelten, da nicht einmal in deren Zurückführung auf Numa die Berichte der Alten selbst übereinstimmen. Zwar sind nach Dionysius und Livius [23]) alle drei oberen Flamines von Numa eingesetzt, aber nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Plutarch hat das Priesterthum des Dialis und Martialis schon vor Numa bestanden, welcher nur den Quirinalis hinzufügte [24]).

---

520) Bluntschli a. a. O. S. 269. Göttling Gesch. d. röm. Staatsvf. S. 88.

521) Vgl. zweit. Abschn. II, 2. S. 118.

522) Bluntschli a. a. O. S. 268. Göttling a. a. O.

523) Liv. 1, 20.

524) Plut. Num. 7. *Τοῖς οὖσιν ἱερεῦσι Διὸς καὶ Ἄρεος τρίτον Ῥωμύλου προςκατέστησεν, ὃν φλαμίνα Κυρινάλιον ὠνόμασεν.*

Göttling führt neben den Flamines majores auch den Pontifex maximus, der bei der Confarreatio zugegen ist, als Beweis an, auch dieser soll sabinisch sein. Wenn aus der Sage von der Einsetzung der Pontifices durch Numa ihr sabinischer Ursprung gefolgert werden könnte, so dürften wir dennoch darauf keine Vermuthung über den Ursprung der Confarreatio bauen, da solche Nachrichten aus der Zeit der Sagengeschichte den Schwankungen und den individuellen Auffassungen der Schriftsteller allzusehr unterworfen sind. So heißt es bald, die Vestalinnen seien von Romulus, bald von Numa eingesetzt [25]). Was an dergleichen Nachrichten historisch haltbar ist, darüber kann nur eine zusammenhängende Erklärung der römischen Sagengeschichte entscheiden.

3) „Feuer und Wasser spielt bei den sabinischen Ehen eine bedeutende Rolle." Göttling schließt dies aus einer Stelle des Dionysius [26]). Die Worte enthalten aber das Gegentheil von dem, was Göttling darin gesucht hat. Die geraubten Jungfrauen waren theils Sabinerinnen, theils Latinerinnen aus Cänina, Antemnä und Crustumerium. „Romulus verheirathete eine jede nach ihren vaterländischen Gebräuchen, indem er die Ehen auf die Gemeinschaft des Feuers und Wassers abschloß, wie dies auch noch jetzt geschieht." Der Sinn ist offenbar der, daß er abgesehen von den eigenthümlichen ἐθισμοί das Wasser und Feuer bei allen Hochzeiten anwandte, und wo ist hier auch nur die leiseste Andeutung, daß es gerade die sabinischen Ehen gewesen seien, bei welchen Wasser und Feuer eine Rolle gespielt habe? Wurden ja nicht allein die Sabinerinnen, sondern alle geraubten Jungfrauen, also auch die Latinerinnen, auf die Gemeinschaft des Feuers und Wassers vermählt.

Das Wasser und Feuer ist aber überhaupt nicht der Confarreatio eigenthümlich, sondern wird bei jeder Hochzeit angewandt; es ist das Symbol, wodurch die Frau in das Haus des Mannes übergeht. Könnte aus diesem Ritus der sabinische Ursprung der Confarreatio folgen, so müssen wir die Hochzeitsgebräuche auch bei der freien Ehe, der Coemtio und dem Usus eben daher ableiten.

---

525) Plut. Romul. 22. *Λέγεται δὲ καὶ τὴν περὶ τὸ πῦρ ἁγιστείαν Ῥωμύλον καταστῆσαι πρῶτον ἀποδείξαντα παρθένους ἱερὰς Ἑστιάδας προσαγορευομένας· οἱ δὲ τοῦτο εἰς Νομᾶν ἀναφέρουσιν.* Aehnlich von den Fetialen.

526) Dion. 2, 30. *Κατέλεξεν αὖθις ἐκ τῶν ἀγάμων ἄνδρας ἰσαρίθμους, οἷς αὐτὰς συμήρμοττε κατὰ τοὺς πατρίους ἑκάστης ἐθισμούς, ἐπὶ κοινωνίᾳ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐγγυῶν τοὺς γάμους, ὥς καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπιτελοῦνται χρόνων.*

4) „Numa lehrte den Römern zuerst, sich des Far tostum als Speise zu bedienen.“ Göttling beruft sich auf eine Stelle des Plinius [27]). Das Far tostum wird bei jedem Opfer gebraucht, demnach müßte ein jedes Opfer sabinischen Ursprungs sein, was Niemand behaupten wird. Wir müssen der Angabe des Plinius die des Dionysius gegenüberstellen, daß schon unter Romulus die Confarreatio bestanden hat und also schon unter Romulus bei der Confarreatio das Far gebraucht sein muß. Auf alle derartige Nachrichten darf nur im Zusammenhange einer besonnenen Sagendeutung gebaut werden. Das Far ist überhaupt die älteste Speise in ganz Latium [28]); wenn das Rösten auf Numa zurückgeführt wird, so hat dieses keinen anderen Grund, als daß Numa das Opferritual eingerichtet haben soll, in welchem das Far nothwendig war.

5) Gajus sagt: Manus jus proprium civium Romanorum est [29]). Hieraus folgert Göttling, daß „das Handrecht über die Ehefrauen als nicht latinisch und nicht etruscisch anerkannt wird, während es sich ebenso wie die väterliche Gewalt aus dem strengen patriarchalischen Familienrechte der Sabiner bei ihren laxen Staatsverhältnissen recht gut erklären läßt“. In Gajus Worten kann dieser Sinn nicht gefunden werden; zu Gajus Zeit begriff cives Romani ganz Italien, also auch Etrusker, Umbrer, Osker, Sabiner in sich; es ist undenkbar, daß Gajus unter cives Romani bloß die Sabiner oder den sabinischen Theil der Bevölkerung Roms verstanden hätte. Wir wollen hier nicht geltend machen, daß die Manus wie überhaupt die ganze römische Familienverfassung ächt latinischen und nicht sabinischen Ursprungs ist, wie Göttling angenommen hat.

6) Göttling sagt weiter: „Es ist sabinische Sitte, daß der neuvermählte Ehemann seine Gattin auf den Armen über die Schwelle seines Hauses trägt und daß er ihr dann die Stirnhaare mit einer kleinen Hasta scheitelte.“ Man vergleiche hiermit, was er an einer anderen Stelle [30]) von dem sabinischen Ursprunge der Hasta cälibaris und der Domum deductio bemerkt: „Wenn die Jungfrau auf diese Weise in die Hand des Bräutigams gegeben ist, scheitelt ihr dieser das Stirnhaar mit der Spitze seiner im Kriege bewährten Lanze und

527) Göttling meint wohl Plin. 18, 2.

528) Plin. 18, 8.

529) Gaj. 1, 108.

530) Göttling a. a. O. S. 9.

trägt sie auf seinen Armen in sein Haus." In dieser Darstellung ist Alles unrichtig. 1) Nicht der Bräutigam scheitelt das Haar der Braut, sondern die Pronuba; 2) die Hasta cälibaris wird nicht nach dem Heben über die Schwelle angewandt, sondern wenn die Braut angekleidet wird; 3) geschieht dieses nicht durch „seine tapfere im Kriege bewährte Lanze", sondern durch eine hasta recurva, ein δοράτιον, welches keine Kriegswaffe war; 4) die Braut wird nicht auf den Armen des Bräutigams über die Schwelle getragen, sondern von den beiden pueri patrimi et matrimi darüber gehoben. Unrichtig ist auch 6) daß der Gebrauch der Hasta cälibaris und das Heben über die Schwelle eine sabinische Sitte sei. Für das erste sucht Göttling in Fest. s. v. hasta coelibari den Beweis. Dort heißt es: Die Bildsäule der Juno Curitis habe eine Hasta getragen, quae lingua Sabinorum curis dicitur. Da nun die Frauen in tutela Junonis seien, so werde das Haar der Bräute mit der Hasta cälibaris geordnet. Diese Angabe des Festus ist keine historische Nachricht, sondern ein individueller Erklärungsversuch, welcher als solcher keine objective Gültigkeit haben kann, da sowohl Festus wie Plutarch [531]) außer dieser Erklärung noch mehrere andere anführen; daraus aber, daß curis ein sabinisches Wort ist, kann noch viel weniger auf den sabinischen Ursprung der Hasta cälibaris geschlossen werden, man müßte dann überhaupt annehmen, daß der Gebrauch der Lanze bei den Römern von den Sabinern herstamme. Uebrigens ist es noch sehr fraglich, ob Curis bloß ein sabinisches und nicht auch ein ursprüngliches lateinisches Wort ist. Zwar sagt auch Ovid: hasta curis priscis est dicta Sabinis [532]); aber auch sonst wissen wir, wie die Römer dunkele Wörter auf andere Sprachen und Dialecte zurückführen.

Sodann ist auch das Heben der Braut über die Thürschwelle nicht sabinischen Ursprungs. Göttling hat zwar auch hier für seine Behauptung keinen Nachweis gegeben, allein er könnte sich auf Plut. Q. R. 29 und Plut. Rom. 15 beziehen wollen. Hier wird die Frage aufgeworfen, woher jene Sitte stamme und unter Anderem auch so erklärt, daß sie vielleicht daher komme, weil die geraubten Sabinerinnen mit Gewalt in das Haus gebracht werden mußten. Hieraus kann jedoch nicht geschlossen werden, daß das Heben über die Schwelle bei der Hochzeit eine sabinische Sitte gewesen sei, sondern höchstens nur

531) Plut. Q. R. 87.
532) Ovid. Fast. 2, 475.

so viel, daß es bei dem Raube der Sabinerinnen zuerst geschehen und später bei allen Hochzeiten beibehalten worden sei. Das Nähere unten bei den Hochzeitsgebräuchen.

7) „Im Raube der Sabinerinnen möchte man berechtigt sein, eine Anerkennung sabinischer Ehegebräuche durch die Römer zu sehen." Die römischen Schriftsteller bringen allerdings einen großen Theil der Hochzeitsgebräuche und anderer auf das eheliche Leben und die Stellung des Weibes sich beziehender Verhältnisse mit dem Sabinerraube in Verbindung. Allein bei genauerer Betrachtung ergiebt sich, daß sie weder den sabinischen Ursprung derselben behaupten, noch überhaupt historische Nachrichten überliefern wollen. Wir geben hier eine Aufzählung aller dahin gerechneten Gebräuche: 1) Die Sitte des Scheinraubes bei den Hochzeiten Fest. s. v. rapi. Propert. 5, 4, 57. — 2) Der Ruf Talassio Plut. Rom. 15. Q. R. 31. Pomp. 4. Fest. s. v. Talassionem. Serv. ad Aen. 1, 651. Aur. Vict. ill. vir. 2, 2. Hieron. Chron. p. 329. — 3) Die Fackeln bei der Domum deductio Plin. 16, 18, 30. — 4) Die Braut über die Schwelle gehoben Plut. Rom. 15, Q. R. 29. — 5) Die Hasta cälibaris Plut. Q. R. 87. Rom. 15. Fest. s. v. caelibari hasta. — 6) An den Festen wird keine Hochzeit gehalten Plut. Q. R. 105. — 7) Die Matronalia und Carmentalia Ovid. Fast. 3, 367. 234. Plut. Rom. 21. — 8) Die Stellung der Frau im Hause Plut. Rom. 15. 19. Q. R. 85. Plin. 18, 12. — 9) Die Achtung vor den Frauen Plut. Rom. 20. — 10) Die Bulla und Toga prätexta der Kinder, nach den Einen von Romulus in Folge des Raubes der Sabinerinnen, nach Anderen von Tarquinius eingeführt. Macrob. sat. 1, 6. Plut. Rom. 20.

Die Schriftsteller sagen aber durchaus nicht, daß diese Gebräuche bei den Sabinern entstanden und von hier aus nach Rom übertragen wären, sie sagen nur, daß bei dem Raube der Sabinerinnen und Latinerinnen sich Veranlassung dargeboten habe, woraus die späteren Hochzeitsgebräuche und manche Verhältnisse in der Ehe hervorgegangen seien. Noch weniger aber dürfen wir diese Angaben für historische Nachrichten halten; sie sind nichts anderes, als individuelle Erklärungsversuche über den Ursprung von Instituten und Gebräuchen, deren Bedeutung und Entstehung den Römern unbekannt waren, die ersten wissenschaftlichen Forschungen, welche von den Römern selbst angestellt sind. Daher findet sich ein und dieselbe Sitte auf die verschiedenste, oft sogar sich widersprechende Weise gedeutet. Der historische Standpunkt der Alten war noch nicht so hoch, um ein einheitliches Princip

in den Hochzeitsgebräuchen zu finden, er war meistens ein äußerlicher, man ging nicht auf das innere Wesen der zu erklärenden Thatsache ein, sondern begnügte sich damit, Sitten und Institute aus Persönlichkeiten und politischen Begebenheiten herzuleiten.

Wenn Göttling ferner aus den besagten Stellen deßhalb seinen Schluß ziehen will, weil jene Gebräuche *auf* den Raub der Sabinerinnen und Latinerinnen zurückgeführt werden, so widerspricht er seiner eigenen Behauptung. Denn da die erwähnten Hochzeitsgebräuche allen Ehen gemeinsam sind, so müßte Göttling hieraus folgern, daß nicht allein die Confarreatio, sondern auch die übrigen Formen der Eheschließung sabinischen Ursprungs seien.

Endlich hat Danz [33]) einige Gründe für den sabinischen Ursprung der Confarreatio geltend gemacht, welche sich durch scharfe Ueberlegung und genaue Combination der Stellen auszeichnen. Danz sucht seine Beweise nicht in den Gebräuchen der Confarreatio, sondern in den Angaben der Schriftsteller über Romulus und Numa, er behandelt einzelne Ausdrücke, welche Livius dem Romulus in den Mund legt oder Dionysius bei der Erzählung der ältesten römischen Zustände gebraucht, so, als wenn sie von Romulus selbst herstammten, als wären sie Fragmente aus den Gesetzen der römischen Urzeit. Wäre dem also, so würden wir, wenn nicht noch andere Gründe dagegen sprächen, diese Combinationen von Danz als richtig anerkennen müssen. Doch durchmustern wir das Einzelne.

8) „Dionysius berichtet, daß Romulus die geraubten Jungfrauen nach den vaterländischen *Sitten* einer jeden verheirathet habe. Da nun die meisten Sabinerinnen waren [34]), so folgt nothwendig, daß die meisten Ehen auf sabinische Weise geschlossen worden sind. Verbindet man dies Resultat mit der Angabe des Dionysius, daß unter Romulus die confarreirten Ehen das usitatissimum matrimonii genus waren, so folgt, daß die Confarreatio nach sabinischem Ritus eingegangen wurde [35])." — Wir können der Verbindung, *in* welche hier der Raub

533) Danz de Sabina confarreationis origine p. 13 sq.

534) Dion. 2, 32.

535) Danz eigene Worte sind: „Negari nequit, tunc temporis praecipuam et eminentissimam matrimonii formam eam fuisse, quae secundum Sabinorum ritum iniretur. Notum porro est Romuli aetate usitatissimum matrimonii genus et cui leges fere unice prospicerent sacrarum nuptiarum i. e. confarreatarum fuisse. Statuendum igitur foret aut leges ejus matrimonii, quod maxime in usu esset, rationem non habuisse aut matrimonium, quo Sabina gens uteretur, et matrimonium confarreationis ritu initum unum idemque esse.

der Sabinerinnen mit der Stiftung der Confarreatio gesetzt wird, nicht beipflichten. Das Moment, worauf Danz seinen Beweis stützt, besteht darin, daß die meisten Ehen mit Sabinerinnen geschlossen wurden und nach Dionysius die Confarreatio die gebräuchlichste Art der Eheschließung unter Romulus gewesen sein soll. Das erste können wir zunächst zugeben. Das zweite scheint uns gegen die Stelle des Dionys zu sein, auf welche sich Danz beruft[36]). Dionysius sagt mit keinem Worte, daß die Confarreatio unter Romulus die häufigste oder einzige Art der Eheschließung gewesen sei — über alle diese Verhältnisse erklärt er sich nicht — er sagt nur, Romulus habe keine Gesetze über Mitgift u. s. w. gegeben, keine Klage der Weiber gegen die Männer oder umgekehrt gestattet, sondern nur dies eine Gesetz gegeben, daß das Weib, welches nach heiligen Satzungen dem Manne vermählt war, mit ihm Güter und Opfer gemein haben sollte, und daß diese Ehen confarreirte geheißen hätten.

Was den Obersatz des Schlusses betrifft, daß die Ehen mit Sabinerinnen die gebräuchlichsten gewesen seien, so muß als zweifelhaft erscheinen, ob hierin geschichtliche Wahrheit enthalten ist. Danz sagt, daß der Raub der Sabinerinnen eine Sage sein könne, welche das zwischen Sabinern und Römern bestehende Connubium erklären solle[37]), allein (so argumentirt er weiter), wenn es auch nur eine Sage ist, es liegt immerhin Historisches zu Grunde, und ein solcher historischer Zug ist es, daß die meisten Ehen mit Sabinerinnen eingegangen sind. Aber wo ist hier die Grenze von Sage und Geschichte? Wenn der Raub eine Sage ist, wer giebt uns denn das Recht anzunehmen, daß in dem Zahlenverhältnisse eine historische Wahrheit enthalten sei, daß die Zahl der Ehen mit Sabinerinnen größer gewesen sei als der mit Latinerinnen? — namentlich wenn man bedenkt, daß die alten Völker die Frauen gern aus gleichem Stamme wählen und nur selten von einem Connubium mit einem fremden Volke Gebrauch machen.

Sind die Voraussetzungen nicht richtig, so kann auch der Schluß nicht richtig sein, und wir glauben daher, daß jene Argumentation keine Beweiskraft haben könne.

Wenn Dionysius sagt, Romulus habe die geraubten Jungfrauen nach der väterlichen Sitte vermählt und alle Ehen auf die Gemein-

536) Dion. 2, 25.

537) Danz a. a. O. p. 13.

schaft des Feuers und des Wassers abgeschlossen, so kann auch dies noch nicht als specifisches Factum angesehen werden, sondern heißt nichts anderes, als daß Romulus die Jungfrauen nicht als Beute behandelt, sondern sie auf herkömmliche Weise den Römern zu legitimen Ehefrauen gegeben habe.

9) „Nach Dionysius bestand in den confarreirten Ehen die *κοινωνιὰ χρημάτων τε καὶ ἱερῶν*. Livius[38]) läßt den Romulus von den geraubten Jungfrauen sagen:, illas in matrimonio, in societate fortunarum omnium fore. Die Identität dieser beiden Ausdrücke: *κοινωνία ἁπάντων χρημάτων* und societas fortunarum omnium verbunden mit dem Umstande, daß die geraubten Sabinerinnen nach einheimischen Gebräuchen vermählt wurden, giebt den sabinischen Ursprung der Confarreatio zu erkennen." — Aber bestand denn jene Gemeinschaft der Güter, jene societas fortunarum bloß in den confarreirten Ehen, bestand sie nicht auch in den durch Coemtio eingegangenen? Livius will den Romulus nur dies sagen lassen, daß die geraubten Mädchen legitime Ehefrauen, nicht aber Sklavinnen oder Concubinen werden sollten. Da nun die Ehe als eine totius vitae consuetudo definirt, da als ihr Zweck die Formel liberorum quaerendorum causa angegeben wird, so kleidet er den Gedanken in diese stehenden Ausdrücke ein: in matrimonio, in societate fortunarum omnium civitatisque (= totius vitae consuetudine) et quo nihil carius humano generi sit, liberum (= liberorum quaerendorum causa) fore. Danz verwechselt die individuelle Einkleidung, welche Livius der Erzählung giebt, mit historischen Nachrichten von objectiver Gültigkeit. Endlich sind die geraubten Jungfrauen nicht allein Sabinerinnen, sondern auch Latinerinnen, deren *πάτριοι θεσμοί* nach Danz Ansicht die Riten der Confarreatio nicht gewesen sind und die dann in der Rede des Romulus ausgenommen sein müßten.

10) „Numa hat das Gesetz gegeben, wenn der Vater seinem Sohne erlaubt hat, ein Weib zu nehmen, welches Theil haben solle an den Gütern und Opfern, so darf er ihn nicht mehr verkaufen[39]). Numa ist Sabiner, die *κοινωνία ἱερῶν καὶ χρημάτων* gehört der Confarreatio an, also ist diese sabinisch." — Aber jene Bestimmung des Numa gilt für alle Manusehen, nicht bloß für die Confarreatio. Dionysius führt zwei Capitel vorher die Confarreatio auf Ro-

538) Liv. 1, 9.

539) Dion. 2, 27.

mulus zurück. Will man genau den Worten folgen, so kann nur so viel aus ihnen hervorgehen, daß Numa eine nachträgliche Bestimmung gegeben hat.

11) „Festus erklärt oscae leges durch sacrae leges[40]. Die Gesetze der Confarreatio werden von Dionysius ἱεροὶ νόμοι genannt. Da nun die Osker eine sabinische Völkerschaft sind, so ist wahrscheinlich auch die Confarreatio sabinisch." — Diese Argumentation fällt schon dadurch zusammen, daß die Osker nicht zum sabinischen Stamme gehören[41].

Weitere Nachweise sind für den sabinischen Ursprung der Confarreatio nicht vorgebracht worden. Die erwähnten haben weder einzeln, noch in Verbindung mit einander Geltung, ja sie können nicht einmal annäherungsweise jene Hypothese wahrscheinlich machen. Hierauf also wird man sich nicht stützen können. Der Schwerpunct muß in allgemeinen historischen Voraussetzungen liegen.

III. Walter hat die Confarreatio auf die Latiner zurückgeführt. Hiermit ist die Reihe der Möglichkeiten durchlaufen. Wir geben seine eigenen Worte: „Die Form der Confarreatio wie der edle Geist des daraus fließenden Ehesystems deutet unverkennbar auf den ältesten Stamm der Ramnes — also auf die Latiner — hin. Nach dem Zutritte der beiden anderen Stämme ließen auch diese ihre Ehen in jener Form heiligen[42]." Walter scheint diese Ansicht aufgegeben zu haben, da er sie in der zweiten Ausgabe seiner Rechtsgeschichte nicht mehr erwähnt. Es ist daher nicht nothwendig, näher auf dieselbe einzugehen. Nur so viel sei bemerkt, daß sie die einzige ist, welche mit der römischen Ueberlieferung übereinstimmt. Dionysius führt die Confarreatio auf Romulus zurück, in Romulus läßt sich aber der Repräsentant des latinischen Elementes nicht verkennen. Wenn auch an ein Gesetz des Romulus nicht zu denken ist, da die Institute der römischen Ehe durchaus in dem Volksleben wurzeln und nicht aus gesetzgeberischem Willen

---

540) Fest. s. v. obscum.

541) Für die Beurtheilung der Verwandtschaft, welche zwischen Völkern und Stämmen stattfindet, ist die Sprache das wichtigste Mittel. Die Kenntniß der italischen Dialecte hat aber zu dem Resultate geführt, daß das Sabinische von dem Oscischen noch weiter abliegt, als von dem Lateinischen. Von einer Identität der Osker und Sabiner kann nicht mehr die Rede sein, beide Stämme standen unter sich in keiner näheren Verwandtschaft als mit Umbrern und Latinern.

542) Walter Gesch. des röm. Rechts 1. Ausg. 1, S. 538.

hervorgegangen sind, so darf doch dies aus jenen Nachrichten geschlossen werden, daß nach dem Bewußtsein der Römer (Dionysius hatte ächt römische Quellen vor sich) die Confarreatio ein altlatinisches Institut ist, welches von Ursprung der Stadt an noch vor dem ersten Zutritt der Sabiner unter Tatius [43]) bestanden hat.

b. Die Coemtio.

I. Die Coemtio ist von Bluntschli und Göttling auf die Latiner zurückgeführt worden. Ihnen stimmen bei Becker und Rein [44]). Nur Göttling hat sich bemüht, diese Nachricht mit der Ueberlieferung der Alten zu vermitteln. Bluntschli giebt bloß einen negativen Beweis: da nämlich die Confarreatio von den Sabinern herrührt, so kann die Coemtio keinem anderen Volke als den Latinern zugeschrieben werden, mit deren bürgerlichem Charakter die bürgerliche Ehe in Einklang steht. Obgleich auch wir den latinischen Ursprung der Coemtio nicht verwerfen mögen, so können wir doch nicht umhin, die von Göttling angeführten Gründe zu prüfen, da es uns darauf ankommt, in wieweit die Hypothese von der Zurückführung der römischen Eheschließungsformen auf die verschiedenen italischen Völkerschaften in der Ueberlieferung der Alten ihre Stütze findet.

1) „Die römischen Sponsalien, ein Vorbild der Coemtio, sind latinisch, weil die Actio ex Sponsu ein latinisches Recht ist", somit soll auch die Coemtio latinisch sein [45]). Daraus läßt sich aber weiter nichts folgern, als daß bei den Latinern ein Eheversprechen wie ein anderes gemein bürgerliches Versprechen angesehen wurde und deßwegen wie dieses rechtliche Wirkungen hatte. Die Sponsalien finden aber nicht allein bei der Coemtio, sondern auch bei den anderen Eheformen, selbst dem Matrimonium sine Manu statt, und es ist nicht zu bezweifeln, daß in der Zeit, wo die Actio ex Sponsu noch bestand, auch auf die Verletzung anderer Sponsalien als derjenigen, die der Coemtio vorangehen, geklagt werden konnte. Wenn also der Actio ex Sponsu zufolge die Sponsalien auch bei den Latinern bestanden, so ist hiermit noch nicht gesagt, daß auch die Coemtio ein latinisches Institut sei. Fälschlich sieht Göttling die Sponsalien als Vorbild der Coemtio an. Er sucht dies dadurch zu begründen, daß bei den Spon-

543) Dion. 2, 25.
544) S. Anm. 495ª. 496.
545) Göttling Gesch. d. röm. Staatsvf. S. 91.

salien Geschenke zwischen Bräutigam und Braut stattfinden; allein diese Geschenke an den Sponsalien sind von der bei der Coemtio stattfindenden Mancipation und dem derselben zu Grunde liegenden wirklichen Kaufe der Frau durchaus verschieden.

2) Als zweiten Grund führt Göttling an: Das Kaufen der Braut von ihren Eltern sei altgriechisch, wenn auch in einer roheren Form. Die Latiner sind nach seiner Ansicht aus einer Mischung von Griechen und altitalischen Barbaren hervorgegangen, von den Griechen hätten sie die Coemtio überkommen. Dies bedarf keiner Widerlegung, da die Voraussetzung, die Entstehung der Latiner, unrichtig ist, wie die historische Grammatik und die Kenntniß der Reste altitalischer Sprachen gezeigt hat. In demselben Verhältnisse wie Latiner stehen auch Osker und Sabiner zu den Griechen, d. h. sie sind ursprünglich mit ihnen stammverwandt, aber nicht aus der Mischung mit denselben hervorgegangen.

II. Hüllmann führt die Coemtio auf die Etrusker zurück. „Die spätere sinnbildliche Coemtio läßt eine ursprünglich wirkliche voraussetzen. Diese Art der Verheirathung, ein bloßer Kaufvertrag, kann unter den Altrömern nicht entstanden sein. Unbemittelte Landleute, wie diese in der ältesten Zeit waren, unter denen kein Geld umlief, die ihre Polizeistrafen in Schlachtvieh, in Schaafen und Rindern erlegten, wie wären sie im Stande gewesen, eine bedeutende Geldsumme aufzubringen, um eine Tochter zu versorgen! Ein handeltreibendes Volk muß es gewesen sein, bei dem der Gebrauch entstanden ist, wo dann der Gedanke des etruscischen Ursprungs nahe liegt[545a])." — Warum ist es nicht möglich, daß die alten Latiner wie die alten Germanen und Griechen ihre Frauen mit Heerden erkauften, und daß die Coemtio erst spät die uns vorliegende Form eines durch Metall abgeschlossenen Kaufes annahm?

c. Die freie Ehe.

I. Nach Schrader und Wächter stammt die freie Ehe von den latinischen Plebejern ab und stand von Anfang an als ein festgegründeter Gegensatz neben der strengen. Besondere Gründe sind hierfür nicht vorgebracht worden, man sah dies als sich von selbst verstehend an, da die Confarreatio den Etruskern zugeschrieben wurde,

545a) Hüllmann jus pontificium S. 131.

die Coemtio und der Usus dagegen erst den späteren Kämpfen zwischen Plebs und Patriciat ihren Ursprung verdanken sollte.

II. Göttling und mit ihm Rein und Becker leiten [46]) die freie Ehe von den Etruskern ab. Wächter ließ von ihnen die Confarreatio abstammen. Es muß befremden, daß von einem und demselben Volke gerade die entgegengesetzten Institute abgeleitet werden. Die Ehe der Etrusker soll bald eine religiöse und mit Manus verbunden gewesen sein, bald eine Form ohne alle religiöse Weihe und ohne Manus. Schon dieser Umstand muß die eine wie die andere Annahme bedenklich machen und läßt im Voraus keine Sicherheit der Nachweise erwarten. Die einzelnen Gründe, welche Göttling für seine Ansicht geltend gemacht hat, sind folgende [46a]).

1) Göttling gründet den etruscischen Ursprung des Matrimonium sine Manu auf eine Erzählung bei Plutarch [47]). Hier heißt es: Lucumo, der vornehme und reiche Mündel des Aruns, habe mit dessen Frau in ehebrecherischem Umgange gelebt, dieselbe ihrem Gatten entführt und es durch Bestechung, durch sein Ansehen und die Zahl seiner Anhänger dahin gebracht, daß Aruns, welcher denselben vor Gericht belangte, kein Recht erhielt, ungeachtet der Ehebruch allgemein bekannt gewesen sei. Aruns habe aus Zorn hierüber sich zu den Galliern begeben und dieselben vermocht, in Italien einzufallen. Göttling folgert aus dieser Stelle, daß die Etrusker keine Ehe mit Manus gehabt haben, sondern ein durchaus freies geschlechtliches Zusammenleben, aus welchem das römische Matrimonium sine Manu entstanden sein soll. Diese Deutung scheint alle exegetischen und historischen Schranken zu überspringen. Aus jener Stelle kann weiter nichts gefolgert werden,

546) Rein Zeitschr. f. Alterth. 1848 S. 171: „Neben der altrömischen Ehe mit Manus war auch eine freiere Ehe ohne Manus durch die nach Rom übergesiedelten Etrusker u. a. Peregrinen oder durch die ältesten Clienten nach Rom gekommen."

546a) Göttling a. a. O. S. 31 u. 92.

547) Plut. Camill. 15. *Ἄῤῥων . . . ἦν ἐπίτροπος παιδὸς ὀρφανοῦ πλούτῳ τε πρώτου τῶν πολιτῶν καὶ θαυμαζομένου κατ᾽ εἶδος, ὄνομα Λουκούμωνος. Οὗτος ἐκ νέου παρὰ τῷ Ἄρρωνι δίαιταν εἶχε καὶ μειράκιον ὢν οὐκ ἀπέλιπε τὴν οἰκίαν, ἀλλὰ προσεποιεῖτο χαίρειν συνὼν ἐκείνῳ. Καὶ πολὺν χρόνον ἐλάνθανε διεφθαρκὼς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ διεφθαρμένος ὑπ᾽ ἐκείνης· ἤδη δὲ πόῤῥω τοῦ πάθους ἀμφοτέρων γεγονότων καὶ μήτ᾽ ἀφεῖναι τὴν ἐπιθυμίαν μήτε κρύπτειν ἔτι δυναμένων, ὁ μὲν νεανίσκος ἐπεχείρει φανερῶς ἀποσπάσας ἔχειν τὴν ἄνθρωπον. ὁ δ᾽ ἀνὴρ ἐπὶ δίκην ἐλθὼν καὶ κρατούμενος πλήθει φίλων καὶ χρημάτων δαπάναις ὑπὸ τοῦ Λουκούμωνος ἐξέλιπε τὴν ἑαυτοῦ· καὶ πυθόμενος τὰ τῶν Γαλατῶν ἧκεν ὡς αὐτοὺς καὶ καθηγήσατο τῆς εἰς τὴν Ἰταλίαν στρατείας.*

als dieses, daß einmal in einem bestimmten Falle in einer etruscischen Stadt offenkundiger Ehebruch durch Bestechung der Richter unbestraft geblieben sei. Ehebruch aber und Entweichen der Frau mußte nach den Gesetzen bestraft werden; eben deßwegen wandte sich Aruns an das Gericht, deßwegen bot Lucumo seinen Anhang und seine Reichthümer auf; weil Lucumo nicht bestraft wurde, deßwegen verließ Aruns sogar sein Vaterland und rächte sich auf eine für das Gefühl der Alten so furchtbare Weise. Wie kann man unter Ehebruch und Entführung ein Matrimonium sine Manu verstehen wollen? Wie stimmen solche Zustände mit der römischen freien Ehe, welche daraus hervorgegangen sein soll? Die Erzählung ist aber auch nicht einmal als historisches Factum anzusehen, sondern gehört der Sage an oder enthält wenigstens sagenhafte Elemente. Darauf weisen hin die unbestimmten Namen Aruns und Lucumo, von denen keiner ein etruscischer Familienname ist, darauf deuten auch die einzelnen sonstigen Umstände, welche mit dem Einfalle der Gallier in Verbindung gebracht werden, das Weintrinken u. s. w.

2) Aus dem Auftreten des Tanaquil in Rom soll hervorgehen, daß die Etrusker kein Matrimonium cum manu hatten. Livius erzählt weiter nichts, als daß Tanaquil ihren Gatten Lucumo angetrieben habe, nach der Königswürde zu streben [48]). Hieraus ist nicht der mindeste Schluß auf etruscische Eheverhältnisse zu machen. Göttling hat übersehen, daß die Römer gerade in der Tanaquil das Muster und Vorbild der altrömischen Materfamilias erblicken; sie beschäftigte sich mit Spinnen und Weben, wie es die römische Hausfrau gewohnt war, deßwegen war ihre Statue mit Spindel und Rocken ausgestattet, deßwegen wurde nach der Ansicht der Alten der Colus und Fusus cum Stamine in dem Hochzeitszuge getragen. Sie hat die Tunica recta und Toga pura gewebt, womit die Braut nach altem Herkommen angekleidet wird. Mit ihrem Namen Gaja benennt sich die römische Braut und zwar gerade bei der Eingehung einer Manusehe, der Coemtio. Wenn diese Nachrichten auch nur individuelle Erklärungsversuche der alten Schriftsteller sind, so zeigen sie doch die innige Verbindung, in welche die Römer die etruscische Tanaquil mit der Manusehe setzten.

3) Endlich führt Göttling die Stelle des Gajus, daß die Manus ein jus proprium civium Romanorum sei [49]), für seine Ansicht an.

---

548) Liv. 1, 34.
549) Gaj. 1, 108.

Aber aus diesen Worten folgt auf keine Weise, daß das Matrimonium sine Manu von den Etruskern herstamme. Es ist eine unrichtige Interpretation, daß Gajus mit diesen Worten die Etrusker von der Manus ausgeschlossen haben soll, denn auch die Etrusker waren zu seiner Zeit schon lange Cives romani.

Ueberhaupt wird Göttlings Ansicht von der Ehe der Etrusker als einer nicht religiösen durch das ausdrückliche Zeugniß des Varro widerlegt, worin es heißt, daß die Etrusker bei der Eheschließung in Uebereinstimmung mit der Sitte der alten Latiner ein Schwein zum Opfer brachten. Natürlich mußte sich, wie an jedes andere Opfer, so auch an dieses noch mancher andere Ritus knüpfen, der religiöser Natur war. Wir sehen uns genöthigt, die Ansicht vom etruscischen Ursprunge des Matrimonium sine Manu als durchaus unbegründet aufzugeben.

Wir glauben im Vorhergehenden genügend dargethan zu haben, daß die Zurückführung der römischen Eheformen auf die verschiedenen italischen Völkerschaften, soweit sie durch Combination und Schlüsse aus den Stellen der Alten gestützt worden ist, keinen Anspruch auf Geltung machen kann. Die zur Vermittelung herbeigezogenen Thatsachen beruhen theilweise auf exegetischer Ungenauigkeit, theilweise auf einem unkritischen Verfahren; nicht eine einzige derselben giebt einen directen oder indirecten Schluß für jene Hypothese.

Es kann jedoch eine Ansicht über so alte Institute, wie die Formen der römischen Eheschließung sind, sehr wohl richtig sein, auch wenn sie nicht mehr aus den Nachrichten der Alten selbst und daraus hergenommenen Combinationen bewiesen werden kann. Die römische Eheschließung wurzelt in der Urzeit, die Römer selbst hatten über ihren Ursprung keine historischen Nachrichten mehr. In solchem Falle kann der Beweis nur Vermittelung sein, darin bestehend, daß unter eine Annahme sich alle Momente harmonisch zusammenfügen. Jene Hypothese ist von allgemein historischen Voraussetzungen ausgegangen, in diesen liegt der letzte Grund ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Wir sind daher genöthigt, dieselben einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, da sich nur dann ein sicheres Urtheil über ihre Geltung fällen läßt.

2. Nach allgemeinen historischen Voraussetzungen.

Die Ansicht, daß die verschiedenen Formen der römischen Eheschließung von den verschiedenen Volksbestandtheilen des ältesten Roms herstammen,

stützt sich hauptsächlich auf drei allgemeine Voraussetzungen. Erstens: es besteht ein Gegensatz von religiöser und bürgerlicher Eheschließung, einerseits zwischen Confarreatio und zwischen Coemtio und Usus, andererseits zwischen der Confarreatio und zwischen der freien Ehe. Zweitens: ein ähnlicher Gegensatz zeigt sich auch in dem Character der römischen Volkselemente; der Character der Sabiner und Etrusker ist ein religiöser, der Character der Latiner ein bürgerlicher, politischer, staatlicher. Drittens: mehrere Eheschließungsformen sind bei einem und demselben Volke in alter Zeit nicht möglich.

Der vermeintliche Gegensatz zwischen religiöser und bürgerlicher Eheschließung ist von Bluntschli am schärfsten gefaßt und durchgebildet worden: „Jene durch Coemtio und Usus entstandene Ehe hatte einen durch und durch bürgerlichen oder wenn man lieber will, staatlichen Character; die auf Confarreatio gegründete Ehe dagegen ist ein wahres Sacrament" [550]). Wir haben schon oben bei der Darstellung der Coemtio und Confarreatio die Unrichtigkeit dieser Ansicht im Einzelnen nachgewiesen, recapituliren aber hier kürzlich unsere Resultate. Die rechtlichen Folgen und Wirkungen, welche durch die drei Arten der Manuserwerbung hervorgerufen werden, sind durchaus identisch, und es besteht nur insofern ein Unterschied, als die Confarreatio zur Bekleidung von patricischen Priesterthümern befähigt. Allein dieser Unterschied ist nicht im Wesen der Confarreatio, sondern im Wesen des Patriciats begründet, er ist auch kein civilrechtlicher, sondern ein staatsrechtlicher. Der Gegensatz von bürgerlicher und religiöser Ehe könnte also nur in der Schließung der Ehe und den dabei angewandten Formen gesucht werden. Aber auch hier ist ein solcher nicht vorhanden. Bei jeder Eheschließung fand eine religiöse Feierlichkeit statt, welche mit einem Opfer und mit Auspicien verbunden war. Dies geschah nicht bloß bei der Confarreatio, sondern auch bei der Coemtio, dem Usus und der freien Ehe. Je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, desto strenger sind die religiösen Ceremonien bei Eingehung einer jeden Ehe beobachtet worden. Daher sagt Servius, die Alten hätten weder eine Ehe geschlossen noch einen Acker besäet, ohne vorher ein Opfer darzubringen [551]). Die Confarreatio besteht, abgesehen von den ihr vorausgehenden Sponsalien, bloß in religiösen Hochzeitsgebräuchen, die Coemtio dagegen und der Usus haben

---

550) Bluntschli Schweiz. Mus. f. hist. Wiss. 1837, S. 266.

551) Serv. ad Aen. 3, 136.

noch ein civilrechtliches Moment in sich, welches der Confarreatio abgeht, die Mancipation und Usucapion. Die Gebräuche der Confarreatio sind im Wesentlichen keine anderen, als die bei Schließung einer jeden Ehe vorkommenden; die ihr eigenthümlichen begründen keinen tiefer gehenden Unterschied [52]), sondern sind aus demselben Kreise von Anschauungen geschöpft, woraus die allgemeinen Hochzeitsgebräuche hervorgegangen sind, oder gehören den zunächst von der Ehe unabhängigen Beziehungen zum Patriciat und den Priesterthümern an, wie die Anwesenheit des Pontifex maximus, des Flamen dialis und anderer Priester. Der Unterschied zwischen den drei Arten der Manusbegründung besteht, was das religiöse Element anbelangt, nur darin, daß die religiöse Feier bei der Confarreatio selbst noch in der spätesten Zeit nothwendig ist, weil sie ihr ganzes Wesen ausmacht, bei der Coemtio dagegen, dem Usus und der freien Ehe nur als ein secundäres Moment dasteht, welches von dem religiösen Bedürfnisse der Zeit und des Individuums abhängt. Wir können daher von einem Gegensatze bürgerlicher und religiöser Eheschließung nicht sprechen, am allerwenigsten in der ältesten Zeit — und diese kann bei der Frage nach der Entstehung der Eheschließungsformen allein in Betracht kommen —, wo auch im gewöhnlichen Leben das religiöse Element noch stärker hervortrat als späterhin.

Ebenso wenig findet ein Gegensatz von religiösem und bürgerlichem Character zwischen Etruskern, Sabinern und Latinern statt. Die Sabiner waren allerdings wegen ihrer Religiösität so berühmt, daß die Alten ihren Namen daher ableiteten [53]). Numa galt als der Repräsentant des sabinischen Elementes, galt in vielfacher Beziehung als Gründer des heiligen Rechts bei den Römern. Diese Thatsachen stehen unbezweifelt fest. Aber wenn die Schriftsteller die Religiösität der Sabiner erheben, folgt hieraus, daß die Latiner minder religiös gewesen seien, wenigstens in der alten Zeit, die, wir wiederholen es, bei der vorliegenden Untersuchung allein in Betracht kommt? Die Formen der Eheschließung stammen aus der Urzeit, wo die italischen Völker sich noch ungleich näher standen. Haben sie sich nicht

552) Vgl. zweit. Abschn. II.

553) Fest. exc. s. h. v. Sabini a cultura deorum dicti, id est ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι. Plin. 3, 12, 17. Sabini ut quidam existimavere, a religione et deorum cultu Sevini appellati. Doch gab es auch andere Ableitungen, wie aus den Worten des Plinius erhellt und aus Cato ap. Dion. 2, 49. Sil. Ital. 8, 423. Serv. ad Aen. 8, 638.

vielleicht auch in der Religion noch näher gestanden als späterhin? Die Latiner schritten auf der Bahn politischer Bildung und allgemein menschlicher Cultur schneller vorwärts, während die Sabiner an den Sitten ihrer Altvorderen strenger festhielten und damit auch ihre väterliche Religion bewahrten, welche in Rom bei der mehr und mehr sich vorbereitenden Weltherrschaft allmählig zu wanken und in anderen Interessen unterzugehen begann. Darum werden die Sabiner rigidi, tetrici, inculti, duri, severissimi homines genannt[54]). Sie stellen keine eigenthümliche Cultur dar, sondern eine erstarrete Culturstufe, auf welcher einst auch die übrigen italischen Völkerschaften gestanden haben. So wird auch an den Etruskern die Religiösität gepriesen[55]), weil sie den Cultus und das Ritual am meisten ausgebildet hatten, weil ihnen in der Zeit, als sie von Rom beherrscht wurden, die religiösen Disciplinen, namentlich die Divination und die Agrimensur fast als die einzigen Reste alter nationaler Größe übrig geblieben waren, an denen sie deßhalb um so inniger festhielten. In der Urzeit aber, wo die römischen Eheschließungsformen entstanden sind, war noch nicht jene Trennung zwischen Religion und Leben, Religion und Staat, Religion und Cultur. Das Leben der alten Römer ist so tief mit religiösen Elementen verwebt, daß fast keine wichtige Handlung ohne Hinzuziehung der Götter vorgenommen wurde[56]). Weder in Staats- noch in Privatangelegenheiten, weder im Frieden noch im Kriege geschah etwas ohne Befragen der Auspicien[57]). Die Volksversammlungen[58]), die Wahl und der Amtsantritt des Königs und

554) Liv. 1, 18. (Numam esse) instructum . . . disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum, quo genere nullum quondam incorruptius fuit. Hor. epist. 2, 1, 25. Ov. amor. 2, 4, 15; 3, 8, 61. med. fac. 11. Cic. in Vatin. 15. pro Ligar. 11. ad divers. 15, 20. Propert. 2, 32, 47. Juven. 3, 85. 169. 6, 164. 10, 299. Stat. silv. 5, 1, 123. Virg. Aen. 8, 638. Serv. ad h. l.

555) Liv. 5, 1 (Tusci) gens ante omnes alias eo magis dedita religionibus, quod excelleret arte colendi eos. Val. Max. 1, 1, 1.

556) Liv. 38, 48. In ea civitate, quae... omnibus rebus incipiendis gerendisqua deos adhibet, quia nullius calumniae subjicit ea, quae dii comprobaverunt.

557) Cic. de divin. 1, 16. Nihil fere quondam majoris rei nisi auspicato, ne privatim quidem gerebatur. ib. 1, 2. Nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur. Liv. 4, 41. Auspiciis hanc urbem conditam esse, auspiciis bello ac pace, domi militiaeque omnia geri, quis est qui ignoret? Valer. Max. 2, 1, 1. Serv. ad Aen. 1, 346; 4, 45. 340.

558) Dion. 7, 59. Liv. 5, 14. Dio Cass. 37, 13. Liv. 1, 36. Cic. pro dom. 15, 39. Liv. 39, 15. Cic. pro Mur. 1. Plin. Pan. 63. Dion. 10, 32. Liv. 21, 7. Serv. ad Aen. 4, 198.

der Magistrate[59]), die Zusammenkünfte des Senates[60]), die Anlegung der Städte und Colonien[61]) waren nur nach vorher eingeholter Zustimmung der Götter an den von dem heiligen Rechte festgesetzten Tagen gültig. Das Leben des Individuums war in seinen Hauptmomenten ein fortwährender Gottesdienst von der Geburt an bis zum Grabe. Das Kind wurde dem Schutze der Götter anvertraut[62]), der Knabe erhielt vor den Göttern seine Toga, durch ein Opfer wurde er in die Zahl der Erwachsenen aufgenommen[63]), durch ein Opfer trat der Jüngling mit der Jungfrau in den Ehebund[64]), bei jeder Mahlzeit erhielten die Götter ihren Antheil[65]), bei jedem Todesfalle wurde wiederholt geopfert[65a]); jedes Haus hatte seinen eigenen Gottesdienst, wobei der Hausherr und die Hausfrau als Priester und Priesterin, die Kinder als Camilli und Camillä fungirten[66]), jedes Haus hatte seinen Cyclus wiederkehrender Feste. Die Geschäfte des Landmanns waren mit eben so vielen religiösen Handlungen begleitet, die Aussaat, die Ernte[67]); selbst die dabei gesungenen Lieder galten als ein froher Tribut, welchen man den Göttern darbrachte. Jedes Individuum hatte seinen Genius, jedes Haus seine Laren und Penaten, jeder Ort, einerlei ob profan oder heilig, seine Schutzgeister. Die Götter schützten den Römer unter dem Dache, auf der Straße, dem Felde, dem Meere. Das altrömische Leben athmet eine so tiefe Innigkeit, wurzelt so tief in religiösem Boden, daß es als ein arger

---

559) Dion. 2, 4. 6. Liv. 21, 63. Ovid. Fast. 1, 81. ex Pont. 4, 4, 31. Gell. 13, 15. Schol. Ambros. in Cic. Cat. 4, p. 369 Or. Auch bei Niederlegung der Magistratur ein Opfer Serv. ad Aen. 2, 296.

560) Gell. 14, 7. Cic. ad divers. 10, 12. Plin. paneg. 76. Suet. Oct. 35.

561) Cic. de div. 2, 33. Cic. in Rull. 2, 12. Phil. 2, 40. Appian b. civ. 1, 24.

562) S. Becker Gallus 2, S. 53. 54.

563) S. ebendas. S. 76. 77.

564) S. viert. Abschn. Opfer.

565) Hiernach sind zu verstehen: Ov. Fast. 6, 305. Colum. 11, 1, 19. Sil. Pun. 7, 176. Plut. Q. R. 64. Arnob. 2, 67. Prob. ad Virg. Ecl. 6, 31.

565a) F. s. v. praesentanea porca. Cic. de legib. 2, 22. — Die praecidanea porca Fest. s. h. v. Varro ap. Non. s. v. praecidaneum. Gell. 4, 16. — Das silicernium u. novendiale Becker Gallus 3 S. 295 ff. — Die feralia u. parentalia ebend. S. 297.

566) S. Anmerk. 39.

567) Serv. ad Aen. 3, 136. Cato de R. R. 134. Ovid. Fast. 1, 662. Varr. de L. L. 6, 26. de R. R. 1, 2. Plin. 18, 2. Fest. s. v. praemetium. Hor. epist. 2, 1, 139 ff.

Irrthum angesehen werden muß, wenn man die Latiner bloß als ein politisches Volk hinstellen will. Die alte Politik stand in unzertrennlichem Bunde mit der Religion, war mit dieser eins. Selbst der Krieg, durch welchen die Römer groß geworden sind, war auf religiöse Principien gestützt, ungerechter Krieg galt als Mord, als Blutschuld, welche von den Göttern gerächt wurde. Die uralten Fundamente des römischen Staates ruhen nicht auf Eroberung und Beute, sondern auf dem Glauben an die Macht und Unverletzlichkeit göttlicher Gesetze, auf dem Glauben an die schützende und strafende Gerechtigkeit. Dieser religiöse Character der ältesten Staatsverfassung ist nicht von den Römern erst gebildet, sondern reicht in das Dunkel der Vorzeit hinein, wo die italischen Völker noch ein enger in sich geschlossenes Ganze bildeten, er reicht in die Zeit zurück, in der Rom noch nicht gegründet war. Erst als mit der Erweiterung der Grenzen auch die Schranken des nationalen Geistes fielen und der römische Character sich zu neutralisiren begann, als Griechenland seinen mächtigen Einfluß übte, erst da verschwand nach und nach jene uralte Einheit von Religion und Leben. Die Politik begann den Cultus zu überwuchern. In jener Urzeit dagegen, welcher die häusliche Lebensordnung ihren Ursprung verdankt, in welcher auch die Grundlagen der Eheschließung gelegt sind, kann von einem Gegensatze religiösen und bürgerlichen Characters nicht die Rede sein, und daher können die verschiedenen Formen der römischen Eheschließung auf diesen vermeintlichen Gegensatz nicht zurückgeführt werden. Wir wissen sehr wohl, daß man versucht hat, die verschiedenen Elemente der römischen Verfassung auseinander zu reißen und den verschiedenen italischen Stämmen zu vindiciren [68]), aber dies geschah ohne alle Begründung, gegen alle geschichtliche Analogie, es geschah auch gegen die directe Ueberlieferung

568) Göttling Gesch. der röm. Staatsverf. S. 50. Auch im römischen Criminalrechte hat man einen Gegensatz zwischen religiösem und bürgerlichem Principe finden und denselben aus den verschiedenen Elementen der ältesten römischen Bevölkerung ableiten wollen. „Die in hierarchischer Verbindung lebenden frommen und auf alle Ceremonien hohen Werth legenden Etrusker“ gingen von dem theokratischen Principe aus, indem sie glaubten, alle Vergehungen müßten durch religiöse Sühnung gebüßt werden, dagegen die wackeren Sabiner und ritterlichen Latiner von der Selbsthülfe und Selbstrache, welche durch Vergleich und Geldbuße ersetzt wurde. Rein Criminalrecht der Römer S. 40. Der Zweck dieser Schrift verstattet nicht, näher hierauf einzugehen, wir verweisen daher auf die trefflichen Bemerkungen E. Platners in der Zeitschr. f. Alterthumsw. 1846. S. 430.

von dem Character des latinischen Stammes überhaupt. Von den Aborigines und alten Latinern sind uns eine Menge Züge berichtet, welche auf ihre Frömmigkeit ein helles Licht werfen. Ihre Städte waren ausgezeichnet durch Tempel, Cultusstätten und Orakel[69]), das ver sacrum, welches bei ihnen einheimisch war, galt als ein Tribut an die Götter[70]); Lavinium war der geheiligte Sitz der Penaten Roms und des ganzen latinischen Stammes[71]); Mars, Faunus, Saturnus standen als Gottkönige an der Spitze des Volkes; der latinische Bund war durch Religion geweiht und unter den Schutz der Götter gestellt. Hier wird Niemand Entlehnung von außen her annehmen können. Jene Trennung kann nicht vorgenommen werden, ohne den ganzen Organismus der römischen Verfassung zu zersplittern. Wenn Gottheiten verschiedener Völkerschaften in Rom aufgenommen worden sind, so ist damit noch nicht gesagt, daß auch die religiöse Ordnung des häuslichen und öffentlichen Lebens aus einer Völkermischung hervorgegangen sei. Je weiter vorwärts die Forschung schreitet, desto mehr giebt sich auch die Einheit im ältesten Rom zu erkennen, wie dies jetzt schon an der Sprache außer allen Zweifel gesetzt ist. Doch mag sich dies verhalten, wie es immer will: auf eine bloße Hypothese hin kann man nicht den Satz aufstellen, daß ein ursprünglicher Gegensatz religiösen und bürgerlichen Characters zwischen Sabinern und Latinern oder Etruskern und Latinern bestanden habe.

Wir müssen aber auch endlich den tiefsten Grund und das letzte Princip angreifen, von welchem die vorliegende Hypothese über den Ursprung der römischen Eheformen ausgegangen ist, das Princip nämlich, daß Ein und dasselbe Volk keine so verschiedenen Formen für ein und dasselbe Verhältniß, für die Ehe, haben könne. Den schärfsten Ausdruck hat Wächter diesem Principe in den Worten gegeben: „Es muß uns ganz unerklärlich sein, wie in dieser rohen, ungekünstelten Zeit so ganz verschiedene Formen, wie über ein und dieselbe Sache so ganz entgegengesetzte Grundsätze bei demselben Volke aufkommen und so lange neben einander fortbestehen konnten"[72]). Hierin ist ein allgemein historischer Satz zur Grundlage jener Hypothese gemacht worden, die ganze Untersuchung

569) Varro ap. Dion. 1, 14. 15.

570) Dion. 1, 16. 2, 1. Serv. ad Aen. 7, 796. Fest. s. v. sacrani; ver sacrum.

571) Varro de L. L. 5, 144. Dion. 1, 67. Plut. Coriol. 29. Serv. ad Aen. 3, 12.

572) Wächter Ehescheidung S. 30.

seit Schrader ist hiervon ausgegangen. Es fragt sich aber, in wieweit dieser Satz Realität hat, d. h. in wieweit er durch die Vergleichung mit der Eheschließung bei anderen verwandten Völkern bestätigt wird. Nur in der Vergleichung liegt seine Garantie, nur in der Vergleichung seine Gültigkeit. Die Vergleichung aber ergiebt ein durchaus anderes Resultat. Die Eheschließung der indogermanischen Völker beruht auf denselben Principien; obgleich hinausgeworfen an die verschiedensten Enden von Asien und Europa, zeigen sie doch eine große Uebereinstimmung. Kauf der Frau und religiöse Hochzeitsgebräuche, das sind die beiden Factoren, worauf die Eheschließung gegründet ist. Auch in der Ehe ist Entwicklung, auch ihre Geschichte folgt dem allgemeinen Gesetze der Veränderlichkeit; mit den großen staatlichen Bewegungen, mit dem Aufblühen und der Wiederabnahme der Aristokratie, mit dem Umschwunge der Cultur und der Lebensordnung treten auch hier neue Entwicklungsphasen ein. Die alten Formen bleiben mehr oder minder lange bestehn, werden entweder völlig verdrängt und fallen bis auf wenige Ueberreste der Vergessenheit anheim, oder sie gehen noch Jahrhunderte lang neben den Erzeugnissen der späteren Zeit her und fristen ihre Existenz in Verbindung mit anderen Instituten, welche ebenfalls aus der ältesten Zeit stammen und noch späterhin fortdauern. Wir werden diese Sätze unten an der Vergleichung der griechischen, indischen und germanischen Ehe beweisen.

Wenn aber die Eheschließung der verschiedensten indogermanischen Völker auf denselben Grundlagen ruht, so sind wir berechtigt, dies um so mehr bei den einzelnen Zweigen des italischen Stammes zu erwarten, welcher in Sprache, Religion und Sitte ein enger verbundenes Ganze ausmacht. Zwar sind uns hierüber keine historischen Nachrichten überkommen, zwar ist auch dies nur Hypothese, aber sie ist auf große und zweifellose Analogieen gegründet. Ein schlagendes Beispiel giebt uns der germanische Stamm. Ungeachtet er über weite Länder verbreitet ist, ungeachtet seine einzelnen Glieder so weit auseinander liegen, daß eine Berührung zwischen ihnen nur selten und oberflächlich war, eine Uebertragung der Rechtsinstitute aber niemals stattfand, zeigt er doch nicht allein eine Analogie in den Hauptmomenten der Eheschließung, sondern wirkliche Identität. Die Eingehung der Ehe geschah bei den alten Germanen durch Kauf, mit welchem in den Zeiten des Heidenthums religiöse Hochzeitsgebräuche verbunden waren. Die Scandinavier, die Angelsachsen, die Friesen, die Niedersachsen stimmen hierin mit den Allemannen, Franken und

Longobarden überein [72a]). Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß während der Kauf bei dem einen Volke noch ein wirkliches Geldgeschäft ist, er bei dem andern zum Symbole geworden, bei einem dritten völlig untersagt ist [73]). Um wieviel mehr aber sind wir berechtigt anzunehmen, daß die Eheschließungsformen der italischen Völker von denselben Principien ausgegangen sein müssen, da die italischen Völker näher zusammenstanden und nicht auf einem so weiten Raum verbreitet waren wie die Germanen. Wir erlauben uns hier einen Augenblick länger zu verweilen.

Die italischen Völker — wir sprechen hier zunächst nur von Latinern, Umbrern, Sabinern und Oskern — sind nicht aus Vermischung von Griechen, Pelasgern, Asiaten und uritalischen Barbaren hervorgegangen, sondern ebenso reinen und unvermischten Blutes wie die Germanen. Dies hat die historische Sprachwissenschaft und die Kenntniß der Ueberreste italischer Dialecte mit Evidenz dargethan. Die italischen Sprachen sind keine Mischsprachen, sondern bilden ein edles Reis des indogermanischen Sprachstammes, hervorgetrieben aus derselben Wurzel wie das Griechische, Indische, Germanische. Sie sind eng und fest in sich geschlossen, durch gleiches Idiom characterisirt. Die Sprache aber ist das wesentlichste und untrüglichste Merkmal urverwandtschaftlicher Beziehungen. Wo solche Uebereinstimmung wie in den italischen Dialecten herrscht, da darf mit Sicherheit angenommen werden, daß die Völker Ein Ganzes ausgemacht, daß sie einst zusammengesessen haben, von denselben Vätern erzeugt sind. Die Uebereinstimmung geht noch weiter, sie zeigt sich auch in den Grundlagen der Verfassung und Religion. So sind die Fetialen ein altitalisches Institut, welches nicht durch Uebertragung verbreitet ist, sondern auf ursprünglicher Gemeinschaftlichkeit beruht. Sie finden sich bei den Ardeaten, Albanern, Aequicolern, Samniten und Römern [74]). Die Schriftsteller sagen uns zwar, daß sie bei den Römern von außen her entlehnt seien, allein sie stimmen keineswegs in diesen Angaben überein. Bald hat Numa, bald Ancus Marcius, bald Tullus Hostilius die Fetialen eingesetzt [75]), bald werden sie von den Aequicolern,

572a) Grimm deutsch. Rechtsalterth. S. 420—430.

573) S. II, 3.

574) Dion. 2, 72. Liv. 1, 24. 32. Serv. ad Aen. 10, 14. Valer. Max. 10 init. Liv. 8, 39. 9, 1.

575) Dion. l. l. Plut. Num. 12. Liv. 1, 32. Cic. de rep. 2, 17.

bald von den Ardeaten hergeleitet. Aber wie sind sie dann zu den Albanern und zu den Samniten gekommen? Eine Entlehnung anzunehmen ist hier ebenso unkritisch und unhistorisch, als wenn man die lateinische Sprache aus verschiedenen Elementen von außen her zusammensetzen wollte. Das Richtige ist, daß das Institut der Fetialen sich zu der Zeit gebildet hat, wo die italischen Völker noch im Zusammenhange standen, noch gemeinsam auf der Bahn ihrer Entwicklung einhergingen. Ebenso muß die Clientel und die aus dem ver sacrum hervorgehende Colonienanlegung aus den Zeiten ursprünglicher Gemeinschaft herrühren. — Die Fundamente der Religion und des Cultus, welche in so wesentlichen Puncten übereinstimmen, sind ebenfalls als Erbgut aus der Urzeit anzusehen. Die Auspicien wurden bei Umbrern, Marsern, Sabinern und Latinern beobachtet. Der naheliegenden Ansicht, daß sie von den Etruskern gekommen seien, stellt sich schon der Glaube der Römer entgegen, wonach sie als ächt latinisch galten. Die neuere Forschung muß sie als altitalische, gemeinsame Entwicklung ansehen. Die vornehmsten Götter, Jupiter, Juno, Mars, Sancus, Dius Fidius sind gleichmäßig bei Sabinern, Umbrern, Latinern und Oskern verbreitet, ein Ueberrest aus der Urzeit, in welcher die Grundsäulen der Religion festgestellt worden waren. Auch die Germanen haben den Glauben ihrer Urväter noch treu bewahrt, als sie sich lange getrennt und in entlegenen Sitzen ihren gemeinsamen Ursprung vergessen hatten. Wenn auch im Laufe der Zeit die Göttergestalten sich individualisirten, wenn die religiösen und bürgerlichen Institute, verschiedenen Klimaten und physischen Verhältnissen unterworfen, sich schnell verwandelten oder in träger Ruhe erstarreten, so blieben doch in Religion und Sitte die alten Fundamente unverändert stehen. Es scheint uns daher unbegründet, die sabinische Religion zu einem Sabäismus machen zu wollen, umsomehr als grade die Sabiner es waren, welche an dem Alten treuer festhielten als andere italische Völker.

Vieles von dem, was uns scheinbar als eigenthümlich römische Entwicklung vorliegt, stammt aus jener Urzeit. Vor allem aber sind wir berechtigt, in die früheste Zeit des italischen Alterthums die Entstehung der römischen Familienverfassung und der ganzen häusliche Lebensordnung hinaufzurücken. Umsomehr sind wir hierzu berechtigt, als die Ausbildung der Familie lange vor der Entstehung der Institute vor sich gegangen ist, welche wir noch als gemeinschaftliches Erbe der italischen Völker aus der Urzeit betrachten mußten, da selbst

die am weitesten getrennten indogermanischen Völker hierin die bedeutendste Analogie zeigen. Die Eheschließung bei Sabinern, Latinern, Umbrern und Oskern muß nothwendig auf denselben Principien beruht haben; es ist der geschichtlichen Analogie zuwider, hierin weitgreifende Verschiedenheiten oder gar Gegensätze statuiren zu wollen. Wir wollen keinesweges Verschiedenheiten leugnen, keinesweges alle uns vorliegenden Formen der römischen Eheschließung als den italischen Völkern gemeinschaftlich ansehen, wir sagen nur, daß in den Grundprincipien ursprünglich Uebereinstimmung geherrscht hat, daß keine Gegensätze stattfanden, daß endlich, wo mehrere Formen für ein und dasselbe Verhältniß vorhanden sind, diese *nicht* aus dem äußerlichen Zusammenflusse verschiedener Völkerschaften, sondern aus innerer Entwicklung der mit der Bewegung des Staats und der Cultur sich zugleich bewegenden und verändernden Familienordnung hervorgegangen sein müssen. Die Hypothese von der Zurückführung der römischen Eheschließungsformen auf die Bestandtheile der ältesten römischen Bevölkerung beruht auch von dieser Seite auf unhistorischen Voraussetzungen.

Noch ein Vorwurf könnte uns treffen, auf welchen wir einige Worte erwidern wollen. Mögen auch die Latiner, Osker, Umbrer und Sabiner ein noch so fest gegliedertes Ganze ausmachen, so stehen doch die Etrusker unvermittelt in dieser Gruppe da, sie bilden ein abgetrenntes, durchaus verschiedenes Volk. Die allgemeine Ansicht hat unbedenklich ausgesprochen, daß die Etrusker mit jenen Völkern nicht verwandt sind. Von Etrurien aus hätten sich also leicht Elemente in die römische Ehe eindrängen können, aus denen die Mannigfaltigkeit der römischen Eheschließungsformen vielleicht erklärlich wäre. Wir wollen hiergegen nicht geltend machen, daß Niebuhr in seinen weiteren Forschungen den etruscischen Einfluß, wie er ihn früher angenommen hatte, wieder aufgegeben hat. Das muß vor allem gesagt sein, daß die Forschung über das Verhältniß der Etrusker zu den übrigen Italern weit entfernt abgeschlossen zu sein bis jetzt noch keine feste Basis gewonnen hat. Namentlich ist uns das Familienleben der Etrusker unbekannt. Auf wie unsicherem Boden man hier steht, zeigen die oben besprochenen Hypothesen. Man hat einerseits die Confarreatio auf die Etrusker zurückführen wollen, da eine religiöse Eheform diesem Volke am meisten angemessen sein müßte[576]), andererseits hat man

576) S. oben S. 167 ff.

die freie Ehe von ihnen abstammen lassen, die man als Gegensatz der religiösen ansah [77]). Beide Hypothesen glaubte man durch die Nachrichten der Alten stützen zu können, deren Unzulänglichkeit sich oben gezeigt hat.

Es ist nothwendig noch auf einige Puncte einzugehen, die vielleicht zur Unterstützung jener zweiten Hypothese vorgebracht werden könnten. Das Familienleben der Etrusker soll sich in wesentlichen Puncten von dem römischen unterscheiden, die Stellung der Frau eine andere sein als bei den Römern, die Gentilnamen sollen fehlen, dagegen die Metronymica in einer Weise gebraucht sein, daß auch hieraus die freiere Stellung und größere Bedeutung der Frauen erhelle. O. Müller hat mit Unrecht den Mangel an Gentilnamen behauptet [78]): „Löst man von den Grabinschriften den Vornamen und alle diejenigen Bezeichnungen ab, welche deutlich auf Verhältnisse zu anderen Individuen deuten, so behält man in der Regel nur Ein Nomen". Dies eine Nomen ist aber gerade das, welches dem römischen Gentilnamen entspricht. Auffallend könnte nur der Mangel des Cognomens sein. Allein auch eine reiche Anzahl römischer Familien hatte neben dem Pränomen bloß ein Nomen gentilicium, kein Cognomen, so die Antonii, Aquilii, Coruncanii, Duilii, Hortensii, Rupilii. So ist etruscisch in A. Flave [79]), Aul. Trepe [80]), A. Lecne [81]), wenn man das Pränomen ablöst, der übrig bleibende Name das Gentilicium, nämlich Flavius, Trebius, Licinius. Uebrigens läßt sich eine ziemliche Anzahl etruscischer Namen aufweisen, wo hinter dem Gentilicium noch ein Cognomen steht, was Müller mit Unrecht als Ausnahme bezeichnet. So Au. Tite Vesi [82]), Arnth Arntle Vescu [83]), Aule Petru Plancure [84]), A. Ceicna Caspu [85]) u. a. Wenn der eine oder der andere Name etruscisch als Gentilicium gilt, welcher römisch als Pränomen gebraucht wird, so kann dies nicht befremden, da Aehnliches auch bei den Römern vorkommt [86]).

577) S. oben S. 183 ff.

578) O. Müller Etrusker 2, S. 433. 434.

579) Lanzi Saggio di Lingua Etrusca tom. 2, N. 8.

580) ebendas. N. 13.

581) ebendas. N. 66. 71. 72.

582) ebendas. N. 116.

583) ebendas. N. 102.

584) ebendas. N. 249.

585) ebendas. N. 46.

586) So ist Cajus Pränomen, dagegen das etruscische Cai Gentilicium. — Prä-

Die Metronymica hat O. Müller so auffallend gefunden, daß er die Etrusker mit den Lydiern zusammenstellen will, bei welchen, wie die Alten sagen, sogar Weiberherrschaft stattfand [87]. Dieselbe Sitte, die Metronymica hinzuzufügen, war aber auch sabinisch [88]. Sie ging aus dem Bestreben hervor, die Cognation mit anzugeben, da hierauf die ebenbürtige Abstammung von beiden Seiten, sowohl dem Vater als der Mutter her beruhete, ein Umstand, der namentlich bei den patricischen Geschlechtern von der größten Bedeutung sein mußte. Demnach ist man nicht berechtigt, aus dieser Sitte einen Schluß auf die Eigenthümlichkeit des etruscischen Familienlebens zu machen. Die Stellung des Weibes bei den Etruskern war, soweit wir sie kennen, keine andere als bei den Römern. Wenn Frauen an der Mahlzeit der Männer Theil nahmen, so konnte dies den Griechen auffallend sein [89], nicht aber den Römern. Cornelius Nepos sagt in der praef. bei Vergleichung griechischer und römischer Sitten: quem enim Romanorum pudet uxorem ducere in convivium. Wenn aber etruscische Weiber gegen die ältere römische Sitte nicht sitzend, sondern liegend speisen, so hat dies seinen Grund in der Abnahme alter Zucht und Ordnung, die sich erst in späterer Zeit ergeben hat. Gleiches berichtet auch Valerius Maximus von den Römern [90]. Das Beispiel der Tanaquil, welche der Divination kundig gewesen sein soll, hat auch bei den Römern seine Analogie [91]. Ueberhaupt gilt, wie schon oben bemerkt, gerade die Etruskerin Tanaquil als Muster der altrömischen nach strenger Sitte lebenden Materfamilias in der Manusehe [92]. Von der etruscischen Eheschließung ist uns durch Varro überliefert, daß ein Schweinopfer gebracht wurde, wie dies auch bei den alten Latinern geschah [93] und noch bei jeder römischen Hochzeit in dem Bestreichen der Thür mit Schweinefett sich erhielt [94]. Es ist demnach kein Grund vorhanden, das Familienleben der Etrusker als in wesentlichen Puncten von dem römischen verschieden anzusehen und hierauf eine Entlehnung etruscischen Eherechtes stützen zu wollen.

---

nomina und Cognomina gehen römisch in einander über. Val. Max. 10. Quae olim praenomina fuerunt, nunc cognomina sunt.

587) O. Müller a. a. O. 1, S. 403.

588) Göttling Gesch. d. röm. Staatsverf. S. 5.

589) O. Müller 1, S. 276.

590) Valer. Max. 2, 1, 2.

591) Cic. de div. 1, 46. Valer. Max. 1, 5, 4.

592) S. oben S. 184.

593) Varro de R. R. 2, 4. — 594) S. viert. Abschn.

II.

Eheschließung bei verwandten Völkern.

Durch die vorhergehende Untersuchung sind wir mit Nothwendigkeit darauf hingedrängt worden, daß die verschiedenen Formen der römischen Eheschließung nicht aus äußerlichem Zusammenflusse der italischen Völker, sondern aus innerer Entwickelung hervorgegangen sind. Die Ansicht der Gegenwart ging von dem allgemeinen Satze aus, es sei nicht möglich, daß ein und dasselbe Volk über ein und dasselbe Verhältniß so verschieden denken, so verschiedene Formen habe ausbilden können. Hiermit hat man sich auf den Boden geschichtlicher Vergleichung gestellt. Unsere Aufgabe ist es, zu zeigen, daß einerseits ein und dasselbe Volk mehrere Formen der Eheschließung haben könne, welche aus innerer Entwicklung hervorgegangen sind, andererseits wie diese Mehrheit der Formen entstanden ist, worin der characteristische Zug der Entwicklung, das Motiv der Mehrheit besteht, in welchen Momenten der Ausgangspunct der Entwicklung zu suchen ist.

Die Völker, welche zur Vergleichung herangezogen werden müssen, können zunächst nur die des indogermanischen Stammes sein. In dieser Beschränkung liegt zugleich die Gültigkeit der Vergleichung. Griechen, Inder, Germanen sind mit den Römern verwandt, sie haben mit ihnen der Sprache und einen Theil der ältesten gesellschaftlichen Institute gemeinschaftlich, sie sind von denselben Prämissen ausgegangen und haben im Allgemeinen denselben Entwicklungsgang durchlaufen. Die Völker indogermanischen Stammes können hier aber nur auf der früheren Stufe ihrer Geschichte in Betracht kommen, da auch die Formen der römischen Eheschließung der frühesten Zeit angehören. Hierdurch ist der Kreis der Vergleichung abgemessen, die Völker, welche in demselben stehen, bestimmt und die chronologische Linie gezogen.

Innerhalb dieses Kreises steht es uns völlig frei, welche Völker wir zur Vergleichung heranziehen wollen, innerhalb desselben findet kein Gegensatz zwischen Orient und Occident statt. Inder und Perser stehen hier völlig coordinirt mit Germanen, Griechen und Slaven. Es kann daher nicht eingeworfen werden, daß die Inder ein orientalisches Volk seien, da der Orient als eine einheitliche Masse von Völkern nicht dem Occident gegenüber gestellt werden kann, so wenig als die orientalischen Sprachen, das Semitische, Mongolische, Indische, Persische, in der historischen Sprachwissenschaft als ein Ganzes dem

Griechischen, Römischen und Germanischen gegenübergestellt werden können. Wir wählen von den orientalischen Völkern des indogermanischen Stammes die Inder, von den occidentalischen die Griechen und Germanen, um die Art der Eheschließung und die verschiedenen Formen der Ehe, die sich hier finden, mit den entsprechenden Verhältnissen der Römer zu vergleichen.

1. Indische Eheschließung.

Die Familie beruht bei den Indern auf denselben Grundlagen wie bei Römern und Germanen. Die Macht des Hausherrn ist zwar schon sehr beschränkt und theilweise auf den Staat übergegangen, allein die Geschlossenheit der einzelnen Familien als einer selbstständigen Körperschaft ist noch sehr bedeutend. Jedes Haus bildet gewissermaßen eine religiöse und politische Gemeinde. Der Hausherr, einerlei welchem der drei oberen Stände er angehört, ist Priester seiner Familie, er verrichtet die fünf großen Sacramente [595]), unter welchem der Cult der Pitaras, d. h. der Laren, die größte fast alle Verhältnisse durchdringende Bedeutung hat. Kinder, Frau und Sklaven besitzen kein Eigenthum, sondern erwerben nur für den Hausherrn [596]). Die Einheit der Familie und das in ihr waltende monarchische Princip wird durch das streng festgehaltene Recht der Agnation und den Vorzug der Erstgeburt geregelt und festgehalten [597]). Die religiöse Furcht vor dem Untergange der Familie, die hohe Wichtigkeit der Todtenopfer und das hiermit in Verbindung stehende Recht der Adoption [598]) haben ihre genaue Parallele an den Instituten der Griechen, Römer und Germanen. Die indische Ehe beruht auf dem Grundsatze der Monogamie, wie besonders aus den häuslichen Sacra hervorgeht, doch ist frühzeitig Polygamie eingedrungen. Als Zweck der Ehe wird die Erzeugung eines legitimen Erben angegeben [599]). Kein indogermanisches Volk der älteren Zeit hat mit so klaren und eindringlichen Worten, mit so tiefem Gefühle die Wichtigkeit der Nachkommenschaft für die Familie und das Individuum ausgesprochen als die Inder [600]). Bei den

---

595) Manu 3, 67. 120. 185. 203 ff.; 5, 169; 11, 66.

596) Manu 8, 416.

597) Manu 3, 81. 82. 168. 174. 175; 2, 28; 6, 35. 36. 37; 9, 8. 105. 108. 110. 112. 137. 138. 140. 142.

598) Manu 3, 139. 146. 221.

599) Manu 9, 96.

600) Manu 9, 106.

Indern waltet in der Familie ein durchaus sittliches Princip, welches durch die frühzeitig aufgekommene Polygamie nicht hat verdunkelt werden können. Die Stellung des Weibes ist bei ihnen dieselbe wie bei den Römern. Das Weib ist zwar dem Manne untergeordnet, steht unter lebenslänglicher Tutel [1]), allein es nimmt in der Familie eine achtunggebietende, hohe Stellung ein [2]), es lebt nicht abgeschlossen von den Männern, hat Theil an dem häuslichen Gottesdienste, hält die Wacht über das Heerdfeuer [3]), bringt an der Seite des Mannes die Opfer an die Götter und Manen dar [4]) und übt die Pflichten der Gastfreundschaft aus [5]). Wie verschieden auch die individuelle Gestaltung des ehelichen Lebens bei Indern, Germanen und Römern ist, so muß doch als Grundsatz festgehalten werden, daß bei diesen Völkern dieselben Principien bestehen, welche sich von denen der Semiten in wesentlichen Puncten unterscheiden, so daß wir wohl berechtigt sind, die indische Eheschließung mit der römischen näher zu vergleichen.

Die indischen Gesetzbücher zählen acht Arten der Eheschließung auf. Die Vielheit dieser Formen ist nachweislich weder aus dem Zusammenflusse verschiedener Völker, noch aus dem bloßen Interesse der Stände hervorgegangen, sondern das Resultat der Entwicklung von bestimmten Fundamenten aus, welche sich im Verlaufe der Zeit umgewandelt und zu concreten Gestalten herausgebildet haben. Die acht Formen der indischen Eheschließung sind bis jetzt noch nicht näher untersucht worden [6]), wir sind daher genöthigt, unseren eigenen Weg einzuschlagen. Zuerst mag hier die Hauptstelle des Manu stehen [7]).

Die den vier Ständen dort und hier nach der Sitte vorgeschriebenen acht Heimführungen des Weibes vernehmet kurz:

---

601) Vor der Verheirathung steht das Weib unter der Potestät ihres Vaters oder Bruders, mit ihrer Verheirathung tritt sie in die ihres Mannes und nach seinem Tode in die ihres Sohnes. Manu 5, 148. 149; 9, 3.

602) Manu 3, 55. 62. 114. 115.

603) Manu 2, 67; 3, 103. 212.

604) Manu 3, 18. 121. 262; 5, 155; 9, 86. 87. 96. Nur von der Recitation der Vedahymnen ist das Weib ausgeschlossen. Manu 3, 121; 9, 18; 2, 66.

605) Manu 3, 18.

606) Kalthoff jus matrimonii veterum Indorum cum eodem Hebraeorum jure subinde comparatum und v. Bohlen das alte Indien 2, S. 141—150 gehen auf das Verhältniß der Eheformen nicht näher ein.

607) Manu 3, 20—33.

brâhma, daiva, ârsa, prâgâpatja, ferner âsura, gândharva, râxasa und paiçaća, die achte und unterste.

Welchem Stande eine jede erlaubt ist und welchem eine jede gut oder schlecht, das Alles will ich euch sagen, so wie die jedesmaligen Eigenschaften der daraus entspringenden Nachkommenschaft.

Man pflegt die sechs ersten in der gegebenen Folge als erlaubt für den Brahmanen anzusehen, für den Xatra die vier letzten, für Viç und Çudra dieselben mit Ausnahme der Raxasaehe.

Die Gesetzgeber betrachten die vier ersten als die dem Brahmanen erlaubten, die Raxasa allein für den Xatrija, die Asura für Vaiçja und Çudra.

Hier aber sind von fünf Arten drei erlaubt, zwei unerlaubt genannt: die Paiçaća und die Asuraehe dürfen überhaupt nicht eingegangen werden.

Entweder einzeln für sich oder mit einander verbunden sind zwei der oben genannten Heimführungen, die Gandharva und Raxasa, dem Xatra als erlaubt genannt[8]).

Die Uebergabe des Mädchens an einen Vedakundigen, nachdem man jene angekleidet und diesen achtungsvoll aufgenommen und selber eingeladen hat, wird die Brahma-Art genannt.

Die Uebergabe der Tochter bei Darbringung eines Opfers an den opfernden Ritvig, nachdem sie vorher geschmückt worden ist, wird Daiva-Art geheißen.

Wenn man ein Ochsenpaar oder zwei von dem Freier empfängt, dem Rechte gemäß, so wird diese nach dem Gesetze geschehende Uebergabe des Mädchens Arscha-Art genannt.

Beim Aussprechen der Worte: „Thut beide eure große Pflicht!“ wird die Uebergabe der Tochter Pragapatja-Weise geheißen.

---

608) Bis hierher sind diese Sätze meist wörtlich in dem Çakuntalaepisodium (cap. 6) des Mahabharata wiederholt, mit dem Unterschiede, daß zwischen den beiden Hälften des fünften (3, 24) der erste Theil des vierten (3, 32) eingeschoben ist. Statt der Worte: „man pflegt die sechs ersten in der gegebenen Folge als erlaubt für den Brahmanen anzusehen, für den Xatra die vier letzten“ heißt es hier: „Die sechs ersten in der angegebenen Folge, wisse, sind dem Xatrija erlaubt“. Doch liegt hier wohl schwerlich eine ältere Recension des Manu zu Grunde, die Abweichung von unserem Texte des Manu scheint auf bloßer Ungenauigkeit zu beruhen.

Wird den Verwandten Reichthum gegeben so wie dem Mädchen, dem Vermögen gemäß, so wird die aus vollem Willen geschehende Uebergabe der Tochter Asura-Art genannt.

Die Vereinigung nach dem Wunsche des Mädchens und des Mannes heißt Gandharva; Lust und Liebe ist ihr Ziel.

Die Hinwegnahme des Mädchens, die unter Verletzung und Einbruch und Fortführung der Klagenden und Weinenden aus dem Hause geschieht, wird Raxasa-Weise genannt.

Die schlechteste der Heimführungen, wo man zu einer Schlafenden, Trunkenen oder Geistesabwesenden im Verborgenen sich begiebt, ist die Paiçaća, die achte und unterste[9]).

Ehe wir den Versuch machen, diese Arten der Eheschließung näher zu erörtern, wenden wir uns zu den religiösen Hochzeitsgebräuchen. Die Art und Weise, in welcher das Gesetzbuch des Manu von ihnen spricht, zeigt deutlich, daß sie nicht auf einzelne jener Eheschließungsformen beschränkt sind, sondern bei dem Vollzuge einer jeden Ehe vorkommen oder wenigstens vorkommen können. Besonders wichtig ist zunächst die Angabe, daß sie bei der Priesterklasse mit Nothwendigkeit gefordert wurden, bei den übrigen Ständen dagegen in das Belieben des Individuums gesetzt sind[10]). Die Hochzeitsgebräuche sind von Colebrooke in den asiatic researches[11]) nach den indischen Ritualbüchern auseinandergesetzt worden. Wir geben daraus einen Auszug, vorzüglich derjenigen, welche auch im Manu erwähnt sind.

Die Hochzeitsfeierlichkeit findet in dem väterlichen Hause der Braut statt. Hierhin begiebt sich der Bräutigam und wird nach den Bestimmungen der Gastfreundschaft festlich empfangen. Nachdem die

---

609) Die Parallelstelle aus Jâgnavalkja (1, 58—61) über die acht Eheschließungsformen lautet nach Stenzlers Uebersetzung folgendermaßen: „Brahma heißt die Ehe, wenn die Braut, nach Vermögen geschmückt, dem Bräutigam gegeben wird, nachdem man ihn eingeladen hat... Wenn die Braut dem opfernden Ritvig gegeben wird, heißt die Ehe Daiva; wenn er ein Rinderpaar empfängt, Arscha... Wenn die Braut dem Bewerber gegeben wird mit den Worten: „vollzieht mit einander die Pflichten", so heißt die Ehe Kâja... Die Asuraehe wird geschlossen durch Annehmen von Gut; die Gandharva durch gegenseitiges Uebereinkommen; die Raxasa durch Rauben im Kampfe, die Paiçaća durch Betrügen des Mädchens.

610) Manu 3, 35. Im Allgemeinen sind die Hochzeitsriten den drei oberen Klassen gemein: Manu 3, 172; 5, 152; 8, 226. 227.

611) Vol. 7 p. 288 ff.

Braut gebadet ist, findet die dextrarum junctio (pânigraha) statt [12]; die Verlobten fügen ihre Hände zusammen, welche von einer Matrone mit heiligem Grase zusammengebunden werden; der Vater gießt geweihetes Wasser auf die vereinigten Hände und knotet die Gewänder der Verlobten zusammen. Sodann bereitet der Bräutigam ein Opfer vor, wobei ein Freund Wasser um den Altar trägt, führt die Braut herbei, und beide bringen in Gemeinschaft den Göttern Oblationen dar und umwandeln das Opferfeuer [13]). Dann geht die Braut sieben Schritte, geführt von dem Bräutigam; nach dem siebenten ist die Ehe unauflöslich [14]), der Freund des Bräutigams tritt von dem Altare herzu und besprengt beide mit Wasser [15]). Beim Herannahen der Sterne setzen sich die Verlobten auf das Fell eines rothen Stieres nieder, der Bräutigam bringt abermals Oblationen und weiht die Braut mit heiligem Opferfette. Drei Tage lang verweilt er in dem Hause des Schwiegervaters, schläft auf dem Boden, enthält sich des Salzes und legt andere Beweise seiner Keuschheit und Enthaltsamkeit ab. Erst am vierten Tage führt er die Braut in sein Haus, wo sie festlich empfangen und wo ein Opfer dargebracht wird. Bei allen diesen Ceremonien werden heilige Worte aus dem Veda gesprochen [16]), welche sich theils auf den Cultus, theils auf den Zweck der Ehe und die Stellung des Weibes beziehen.

Wir brauchen kaum darauf hinzuweisen, wie nahe sich diese indischen Hochzeitsgebräuche mit den römischen, besonders mit denen der Confarreatio berühren. Fast jede Ceremonie findet sich auch bei den Römern wieder: das Brautbad, die Vereinigung der Hände durch eine Matrone, das Hochzeitswasser, womit die Braut besprengt wird und welches dann ein puer felicissimus um den Altar trägt, das Wandeln der Verlobten um den Altar, das Niedersitzen auf einem Felle, die certa et solemnia verba. Nur das Wandeln der sieben Schritte ist der indischen Hochzeitsfeier eigenthümlich. Das längere Verweilen des Bräutigams im väterlichen Hause der Braut scheint keine ältere Sitte, da bei allen anderen indogermanischen Völkern die Domum deductio noch am Hochzeitstage erfolgt.

---

612) Manu 3, 43.

613) Râmâj. 1, 73. Manu 2, 231; 3, 67. 171. 172. 194. 212; 5, 152. 168; 11, 61.

614) Manu 8, 227.

615) Manu 3, 35.

616) Manu 8, 226. 227; 5, 152. 153.

Ehe wir die weitere Untersuchung beginnen, halten wir es für nöthig, einige einleitende Bemerkungen vorauszuschicken. Die acht Arten der Eheschließung sind nicht bloße juristische Spitzfindigkeiten[17]), nicht das bloße Resultat pedantischen Formelwesens, wie man es häufig bei orientalischen Völkern findet, sondern Unterschiede, die sich im Leben ergeben hatten und zum Theil auf altem Herkommen beruheten. Auch von den griechischen Schriftstellern, welche uns von den Indern berichten, werden mehrere dieser Formen erwähnt[18]). Sie kamen alle im Leben vor, hatten praktische Bedeutung, ja sie bedingen sogar eine Verschiedenheit im Vermögensrechte der Ehegatten[19]). Die Reihenfolge, in welcher sie im Manu aufgezählt werden, ist dieselbe wie im Jagnavalkja und anderen Gesetzbüchern, es ist, wie sich unten näher zeigen wird, eine alte überkommene Reihenfolge, an der man nichts zu ändern wagte, ungeachtet in der uns vorliegenden Redaction des Manu zwei Formen, die fünfte und die achte, verboten sind. Die erwähnte Stelle des Mahabharata führt uns den Duschmanta vor, wie er überlegt, nach welcher dieser acht Formen er die Ehe eingehen soll, eine Situation, welche auch der Dichter der Çakuntala festgehalten hat.

Es könnte scheinen, als verdanke diese Vielheit der Formen lediglich dem übelberüchtigten Kastenwesen ihre Entstehung, so daß wir nicht berechtigt wären, zwischen indischer und römischer Eheschließung eine Parallele zu ziehen. Allein bei näherer Betrachtung muß dies Bedenken schwinden. Grade die älteren Gesetze lassen ein und dieselbe Form, die Asura und Gandharba, für alle Stände, sogar für die Çudra gelten, erst die späteren treten hier beschränkend auf; dem Brahmanen waren früher sechs Formen gestattet, dem Xatrija vier, später werden sie für jenen auf vier, für diesen auf zwei reducirt.

Nun fragt es sich, welche Unterschiede zwischen jenen Formen stattfinden. Alle acht Eheschließungen tragen den Namen nach Göttern, Halbgöttern und Dämonen, und zwar so, daß je geachteter eine Form ist, sie nach einem um so höher stehenden göttlichen Wesen benannt ist. Ohne daß wir den Versuch machen wollen, alle Formen bis in ihre Einzelheiten zu verfolgen, glauben wir doch soviel mit Gewißheit sagen zu können, daß sie auf bestimmte auch den Ehen der verwandten Völker zu Grunde liegende Principien zurückzuführen sind.

---

617) So scheint sie v. Bohlen a. a. O. 2, S. 147 aufzufassen.
618) S. Anm. 625. 631. 635.
619) S. unten S. 219. 220.

1) Zuerst scheidet sich der Kauf heraus in zwei Eheschließungsformen, der Asura- und Arschaform. In jener erkauft der Bräutigam das Mädchen von ihrem Vater. Dieser Kauf war nach den früheren Gesetzen bei allen vier Ständen gebräuchlich[20]), später wird er für die Brahmanen und Xatrija[21]), endlich für alle Klassen verboten[22]). Nur in der Arschaform, worin er eine religiöse Wendung bekommen hat, erhielt er sich für die Brahmanen. Die Rinder werden nicht mehr dem Vater der Braut als Kaufgeld, sondern dem Mädchen als Geschenk gegeben, oder sie werden zu einem Opfer verwandt, wie uns der Commentator des Manu berichtet[23]). Die Inder kennen noch selbst diesen Ursprung der Asuraehe, denn Einige erblickten hierin noch das alte Kaufgeld[24]). Auch Strabo erwähnt bei der Eheschließung der Inder ein Joch Rinder als Kaufgeld an die Eltern der Braut[25]). Im Manu ist die Arschaehe zwar in ihrer alten Stellung als dritte Form stehen geblieben, da man an der hergebrachten Reihenfolge nichts zu ändern wagte, allein in der That ist sie ihren Wirkungen nach herabgesetzt und unter die Prağapatjaehe gestellt, da ein in ihr erzeugter Sohn nur drei Vorfahren und drei Nachkommen durch sein Opfer entsündigt, dagegen ein in der Prağapatjaehe erzeugter sechs Vorfahren und sechs Nachkommen[26]). So weit ging der Widerwille gegen den Kauf der Frau, daß man denselben nicht einmal symbolisch dulden wollte. Wie hartnäckig jedoch die Inder an dem einst allgemein üblichen Kaufe festhielten, sieht man aus dem Eifer, womit an vielen Stellen im Manu gegen ihn gesprochen[27]), ja sogar sein Vorkommen in älterer Zeit abgeleugnet wird[28]).

---

620) Manu 3, 23. 24.

621) Manu 3, 24.

622) Manu 3, 25.

623) Kullûka bei Manu ed. Loiseleur 1, p. 353.

624) Manu 9, 53: „Das Rinderpaar bei der Arschaehe haben einige ein Kaufgeld genannt. Das ist unrichtig. Mag es klein oder groß sein, es fände dann immer ein wirklicher Kauf statt.“ Das alterthümliche Wort für das pretium nuptiale ist çulka. Manu 9, 100.

625) Strabo 15 p. 1036. *Πολλὰς δὲ γαμοῦσιν ὠνητὰς παρὰ τῶν γονέων λαμβάνουσί τε ἀντιδόντες ζεῦγος βοῶν.* Vgl. ib. 15 p. 1044. Arrian hist. Ind. 17.

626) Manu 3, 38. Jâgn. 1, 58—61.

627) Manu 3, 51. 53. 54; 9, 93. 98. 100. Selbst dem Çudra ist der Kauf des Weibes untersagt 9, 98.

628) Manu 9, 100.

Die Asuraehe ist demnach nichts anderes, als der Kauf der Frau, wie er einst auch bei Römern, Griechen und Germanen stattfand. Die Arschaehe ist ein symbolischer Kauf, hervorgegangen aus dem Widerwillen gegen den wirklichen. Im Laufe der Zeit sträubte sich das Bewußtsein gegen eine Eheform, wobei das Mädchen von dem Vater wie eine Waare behandelt wurde. Daher ging einerseits der Kauf in ein Symbol über, andererseits erhielt er sich nur bei den niederen Ständen, wurde aber endlich auch diesen untersagt. Hier stehen die verschiedenen Entwicklungsstufen neben einander; erst nach und nach kommt es zur völligen Vernichtung der alten Form, aber auch dann ist noch die Erinnerung an die alte Zeit lebendig. Als Fundament der weiteren Untersuchung haben wir also den Satz festzuhalten, Kauf und religiöse Hochzeitsgebräuche waren die allen Ständen gemeinschaftliche Form der Eheschließung; es hat eine Zeit gegeben, wo alle Stände nur diese Eine Form der Eheschließung hatten. Die übrigen uns überlieferten Formen sind von diesem Puncte aus zu betrachten, sie sind spätere Entwicklungen, wie dies schon an der Arschaehe deutlich ist.

2) Der einst allgemeine Kauf der Frau kam zuerst bei den Brahmanen ab. Hierdurch bildete sich eine neue Art der Eheschließung, bei welcher der Kauf fehlte und nur die Hochzeitsgebräuche und der Consens das characteristische Merkmal ausmachten. Dies ist die Brahma-, Daiva- und Pragapatja-Ehe. Wie diese drei sich zu einander verhalten, ist schwer zu sagen. Es könnte scheinen, als wenn das Eigenthümliche der Daivaehe in einem Opfer bestände, allein ein Opfer wurde auch bei den übrigen dargebracht[29]). Vielleicht beruht der Unterschied auf der Persönlichkeit des Bräutigams. Bei der Brahmaehe war es ein Vedakundiger, bei der Daivaehe ein opfernder Ritvig, bei der Pragapatjaehe endlich ein Brahmane schlechthin. Die Formel: „Vollzieht beide die große Pflicht", welche bei der letzteren ausgesprochen wurde, bezieht sich vielleicht auf die fünf Sacramente und die hiermit zusammenhängende Erzeugung legitimer Nachkommenschaft. Nur der Brahmane verehrt seine Vorfahren würdig, welcher einen Sohn erzeugt hat; in dem Sohne wird er wiedergeboren, trägt die Schuld an die Pitaras ab, verschafft ihnen eine ruhige Existenz, die von der ununterbrochenen Continuität der Opfer abhängt, verschafft endlich sich selber einen Sohn, der ihm

629) S. oben S. 211.

den Leichenkuchen bereiten wird. Wir haben schon oben die Stelle angeführt, wonach dem Brahmanen die Beobachtung der religiösen Hochzeitsgebräuche als eine Pflicht auferlegt ist, während die übrigen Klassen hierin nach Willkühr handeln können. Die Analogie mit der Confarreatio der Römer ist hier nicht zu verkennen. Auch die Confarreatio besteht in nichts anderem, als in der strengen, den Vorschriften des Sacralrechtes entsprechenden Beobachtung der religiösen Hochzeitsfeier, wie sie den Patriciern als den Repräsentanten des priesterlichen Elementes im Staate angemessen ist, wogegen der Kauf spurlos untergegangen ist.

3) Die übrigen Arten der Eheschließung, die Gandharva, Raxasa und Paiçaćaehe, stehen zunächst dadurch mit den fünf ersteren in einem durchgreifenden Gegensatze, daß die Ehe hier nicht durch den Consens des Vaters, sondern durch den Bräutigam entweder auf gewaltsame Weise oder in Uebereinstimmung mit dem Weibe herbeigeführt wird.

Die Paiçaćaehe entsteht dadurch, daß das Weib von dem Manne verführt, nachträglich aber zur legitimen Ehefrau genommen wird. Sie war ursprünglich sicherlich keine Art der Eheschließung, sondern nur eine durch das Gesetz erlaubte Legitimation eines verbotenen Verhältnisses, welches, wenn die Ehe nicht darauf folgte, bestraft wurde. Daher wurde sie auch von dem Gesetze als die unterste und schlechteste angesehen und mußte verboten werden[630]).

Die Raxasaform, die gewaltsame Entführung des Mädchens, könnte man als aus dem Kriegsrechte hervorgegangen auffassen, allein diesem widerspricht der Umstand, daß mit keinem Worte angedeutet ist, die Jungfrau wäre eine Fremde oder gehörte einem fremden Staate oder Stamme an, mit welchem Feindschaft bestände. Vielmehr galt diese Eheschließung allgemein für die Xatrija, und es scheint daher die Annahme nicht gewagt, daß hier ein altes Element zu suchen sei. Da sie auf Raub und Entführung beruht, so liegt es nahe, sie mit dem Raube der Jungfrau zu vergleichen, welcher in historischer Zeit auch noch bei den Lakedämoniern und symbolisch bei den Römern vorkommt, hier bei den Indern aber eine andere Stellung bekommen hat. Der Xatrija mußte um seine Braut gleichsam kämpfen, er erwarb sie durch seinen Muth und seine Tapferkeit auch ohne den Consens ihrer Angehörigen. Vielleicht bezieht sich auf die Raxasaehe, was Arrian

630) Manu 3, 21. 23. 25.

erzählt von einer indischen Eheschließung, bei welcher die Braut durch die Tapferkeit des Bräutigams erworben wurde: *γαμέουσι δὲ οὔτε τι διδόντες οὔτε λαμβάνοντες, ἀλλὰ ὅσαι ἤδη ὡραῖαι γάμου, ταύτας οἱ πατέρες προάγοντες ἐς τὸ ἐμφανὲς καθιστῶσιν ἐκλέξασθαι τῷ νικήσαντι πάλην ἢ πὺξ ἢ δρόμον ἢ κατ' ἄλλην τινὰ ἀνδρίαν προκριθέντι* [31]). Ist die Raxasaehe aus der alten Sitte des Raubes hervorgegangen, ist sie mit dem Raube der Lakedämonier und Römer zu vergleichen, so dürfen wir auch die Vermuthung wagen, daß er ursprünglich mit dem Kaufe und den religiösen Hochzeitsgebräuchen eine Einheit bildete und einst bei jeder Ehe vorkam, allmählig aber bei den übrigen Eheschließungen unterging und sich nur für die Xatrija erhielt, wo er seine alte Bedeutung verlor und sich zu einer besonderen Art der Eheschließung entwickelte.

Wie die Gandharvaform entstanden ist, darüber wagen wir nichts Sicheres zu bestimmen. Sie konnte mit der Raxasaform verbunden werden, wenn die Entführung mit Uebereinstimmung des Weibes geschah [32]). So viel läßt sich wohl nicht ohne Wahrscheinlichkeit behaupten, daß sie später als der Kauf und Raub entstanden ist und keine alten Elemente in sich enthält. Im indischen Alterthume verheiratheten die Väter ihre Töchter, ohne ihnen eine entscheidende Mitwirkung zu verstatten. Aber schon nach dem Gesetzbuche des Manu war es der Jungfrau verstattet, auch ohne Wissen und Willen des Vaters eine Ehe einzugehen und zwar vorzugsweise in dem Falle, wenn der Vater die Verheirathung seiner Tochter versäumte oder verspätete [33]). Die Gandharvaehe scheint auf dem Uebergange der alten Zeit in das indische Mittelalter zu stehen, ihr Aufkommen hat seine Analogie in der freieren und selbstständigeren Stellung, welche das Weib auch bei anderen Völkern im Verlaufe der Zeit erhält. Sie wird herbeigeführt durch Uebereinstimmung des Mannes und des Mädchens, welcher erst nachträglich der Consens des Vaters oder des Gewalthabers folgt. Das Zusammentreten zum Zwecke der Ehe gründet die Ehe, weiterer Formen bedarf es nicht. So vermählt sich Çakuntala mit Duschmanta in Abwesenheit ihres Gewalthabers, der erst nachträglich seine Zustimmung giebt [34]). Wie die Arschaehe

---

631) Arrian. Ind. 17.

632) Manu 3, 26.

633) Manu 9, 90—93.

634) Episod. Çacunt. 6. Abhignânaçak. act. 3 u. 4 init. In allen Stellen wird das Wesen der Gandharvaehe in die Uebereinstimmung der beiden sich ver-

so kannten die Griechen auch die Gandharvaehe und haben deren Eigenthümlichkeiten richtig bestimmt. Strabo erzählt: ἴδιον δὲ τῶν Καθέων καὶ τοῦτο ἱστορεῖται, τὸ αἱρεῖσθαι νυμφίον καὶ νύμφην ἀλλήλους[35]), genauer noch Diodor: ὄντος δὲ παλαιοῦ νόμου παρὰ τοῖς Ἰνδοῖς, τοὺς γαμοῦντας καὶ τὰς γαμουμένας παρθένους μὴ διὰ τῆς τῶν γονέων κρίσεως ποιεῖσθαι τὴν γάμον, ἀλλὰ πείσαντας ἀλλήλους[36]).

Es ist klar, daß in den acht Eheschließungsformen eine historische Bewegung herrscht, daß hier Resultate der Entwickelung verschiedener Zeiten vor uns liegen; selten ist es uns erlaubt, so in das innere Getriebe rechtlicher und gesellschaftlicher Formen hineinzuschauen wie hier. Das Gesetzbuch des Manu liefert ein treues Abbild dieser Bewegung. Es läßt einerseits das alte Herkommen, weil es geheiligt ist, fortbestehen, wagt nicht die Reihenfolge, wie sie überkommen war, zu verändern, andererseits fügt es die Ergebnisse der neuen Zeit hinzu, welche das alte Recht in wesentlichen Puncten umgestaltet haben. Wir unterscheiden drei verschiedene Stufen.

1) Die alte Tradition[37]), nach welcher die Zahl, die Stellung und die Reihenfolge der acht Eheschließungsformen bestimmt war. Zu der Zeit, wo sie entstand, waren noch alle acht Formen gesetzlich erlaubt. Sie bleibt im Ganzen unverändert stehen, wird aber durch neuere Bestimmungen, die in der uns vorliegenden Redaction als Einschiebsel erscheinen, modificirt. Diese Modificationen sind zweierlei Art:

2) Die Bestimmungen der Kavajas. Dahin gehören die Worte: „Die Weisen (kavajas) betrachten die vier ersten Formen als die für den Brahmanen passenden, die Raxasa für den Xatrija, die Asura für Vaiçja und Çudra[38]).

3) Die Bestimmungen der Gesetzgeber, von welchen die uns vorliegende Redaction des Manu ausgegangen ist oder denen sie wenigstens am nächsten steht.

---

heirathenden gesetzt. Ob eine solenne Hochzeitsfeier mit Opfer und Gebeten stattfand, kann zweifelhaft erscheinen, ja man möchte geneigt sein, sie nach epis. Çacunt. 6, 20 zu leugnen. Nach Manu 8, 226. 227 sind die Gebete die nothwendige Weihe einer jeden Ehe, wenn die Jungfrau eine reine unverletzte ist.

635) Strabo 15 p. 699.

636) Diod. 19, 33.

637) Manu 3.

638) Manu 3, 23.

In diesen drei Stufen ist zugleich die Chronologie der Entwickelung angegeben. Auf der ersten Stufe waren dem Brahmanen noch sechs Eheschließungen erlaubt, auf der zweiten wurden sie auf vier beschränkt, indem die Gandharva- und Asuraehe ausgeschlossen wird, auf der dritten wird die Asuraehe allen Ständen verboten und der wirkliche Kauf ist hiermit gesetzlich aufgehoben. Wir stellen hiernach die acht Eheschließungsformen, wie sie sich im Laufe der Zeit unter die Stände vertheilten, zusammen.

I. Die Brahmanen.

1) Nach der alten Tradition sind sechs Eheschließungen erlaubt, auch die Asura und Gandharva.
2) Die Kavajas gestatten nur die vier ersten.
3) Die vorliegende Redaction des Manu läßt die Bestimmungen der Kavajas bestehen, sieht aber die Arschaehe für weniger ehrenvoll an als die Pragapatja. Außerdem hält sie an der Nothwendigkeit der religiösen Hochzeitsgebräuche fest.

II. Die Xatrija.

1) Nach der alten Tradition sind die vier letzten Eheschließungen erlaubt.
2) Nach den Kavajas ist die Rarasaehe die für die Xatrija erlaubt.
3) Die vorliegende Redaction gestattet nur die Rarasa- und Gandharvaehe, verbietet die Asura und Paiçaca.

III. Die Vaiçja und Çudra.

1) Nach der alten Tradition ist die Asura-, Gandharva- und Paiçacaehe gestattet.
2) Die Kavajas bezeichnen die Asuraehe als die für die Vaiçja und Çudra passenden Formen.
3) Die vorliegende Redaction verbietet die Asura und Paiçaca, erlaubt nur die Gandharva.

Fassen wir diese Resultate zusammen, so ergeben sich folgende Perioden für die Entwickelung der Eheschließung bei den Indern.

Erste Periode. Allen Klassen gemeinschaftlich war in der alten Zeit der Kauf und die Beobachtung der religiösen Hochzeitsgebräuche. Von diesen zwei Momenten geht alle weitere Entwickelung aus, sie sind die Grundsubstanzen der indischen Eheschließung. Ihr Ursprung reicht ohne Zweifel wie bei den verwandten Völkern in die Urzeit zurück, wo die Stände sich noch nicht zu schroffen Gegensätzen

ausgebildet oder wenigstens in civilrechtlicher Beziehung sich noch nicht in scharfen Differenzen geschieden hatten.

Zweite Periode. Der Kauf der Frau wird zurückgedrängt; der wirkliche Kauf bleibt nur den unteren Ständen, bei den Brahmanen wird er entweder ganz aufgegeben oder erhält sich in einer umgedeuteten Form. Hierdurch entsteht für die Brahmanen einerseits die Arschaehe, andererseits eine Eheschließungsform, bei welcher der Kauf ganz abgeschafft ist und nur der Consens des Vaters und die strenge Beobachtung der religiösen Hochzeitsceremonien erforderlich ist. Nach der Persönlichkeit des Bräutigams — so scheint es wenigstens — haben die indischen Juristen diese Eheschließungsform in drei besondere Arten geschieden, die Brahma-, Daiva- und Prag̊apatjaehe. Die alte Sitte des Raubes wird von den Hochzeitsgebräuchen abgetrennt und fällt lediglich den Xatrija anheim, für welche er sich zu einer eigenen Eheschließungsform entwickelt.

Dritte Periode. Der wirkliche Kauf (die Asuraehe) wird allen Ständen, selbst den Çudra verboten, der symbolische Kauf der Brahmanen unter die Prag̊apatjaehe herabgesetzt.

Vierte Periode. Die Gandharvaehe greift mehr und mehr um sich, sie wird die einzige, welche die Vaiçja und Çudra eingehen, und kann mit der Narasaehe von den Xatrija verbunden werden. Auf dieser letzten Stufe bestehen gesetzlich nur sechs Eheschließungsformen, vier für die Brahmanen, zwei für die Xatrija, eine für Vaiçja und Çudra. Das Aufkommen der Gandharvaehe verdankt seinen Grund demselben Umschwunge der gesellschaftlichen Verhältnisse, welcher bei den Römern die freie Ehe herbeiführte, nämlich der freieren selbstständigeren Stellung, welche das Weib im Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung einnahm. Die freiere Stellung des Weibes zeigte sich bei den Römern in dem Abkommen der Manus, bei den Indern darin, daß dem Weibe eine freie Wahl des Gatten gestattet wird. Wie dort so fällt hier die später entstandene Form der Eheschließung den unteren Ständen anheim, während die Brahmanen wie die Patricier an den Instituten der Vorzeit länger festhalten.

Ein Unterschied im Vermögensrechte, welcher sich zwischen den indischen Eheformen gebildet hat, kommt dem römischen Gegensatze von strenger und freier Ehe noch näher. Es gilt zwar für die indische Ehe der Grundsatz, daß was die Frau erwirbt, sie dem Manne erwirbt, allein sie behält als freies Eigenthum, was sie bei der Hochzeitsfeier oder sonst von ihrem Gatten, ihren Eltern und Brüdern er-

halten hat[39]). Bei ihrem Tode geht dasselbe nicht auf ihren Mann, sondern auf ihre Kinder über[40]), im Falle der Kinderlosigkeit hängt das Erbfolgerecht von der Form der eingegangenen Ehe ab. Die Brahma-, Daiva-, Arscha-, Pragápatja- und Gandharvaehe steht darin der durch Confarreatio, Coemtio und Usus eingegangenen analog, daß hier das Eigenthum der Frau an den Mann fällt, in einer Rarasa-, Paiçaća- und Asuraehe dagegen geht es wie in der römischen freien an den Vater oder die Agnaten der Frau zurück[41]). Man sollte erwarten, daß die Asuraehe in ihren Wirkungen der Coemtio, dagegen die Gandharva der römischen freien entspräche. Daß dies nicht der Fall ist, hat darin seinen Grund, weil die Asuraehe in der vorliegenden Redaction des Gesetzbuches allen Ständen untersagt und die Gandharvaform an deren Stelle gesetzt wurde.

2. Griechische Eheschließung.

Bei den Griechen ist die alte patriarchalische Familienverfassung zu früh untergegangen und das Staatsleben entweder nicht zu einer durchgreifenden Gestaltung von Ständen, die zu einander in Gegensatz traten, gelangt, oder wo es dazu gelangt war, wie bei den Athenern, ist es zu früh über dieselben hinausgeschritten, als daß wir hier eine so reich gegliederte Anzahl von Eheschließungsformen wie bei Indern und Römern finden sollten. Ging ein Institut unter, entsprach es nicht mehr dem höheren Zeitbewußtsein, so verschwand es meist spurlos und wurde nicht wie bei den Römern immer noch als bloße Form festgehalten. In Hellas fehlt jener Antagonismus des Neuen und des Alten, welcher in Rom die Institute der verschiedensten Zeiten neben einander bestehen ließ. Dennoch aber ist die griechische Eheschließung für eine Vergleichung mit der römischen höchst wichtig. Sie zeigt uns, daß kein Gegensatz zwischen religiöser und civilrechtlicher Eheschließung stattfindet, sondern daß das Bedürfniß einer religiösen Weihe, durch welche die Ehe geheiligt wird, gleichmäßig vorhanden ist, sie zeigt uns ferner eine historische Bewegung, eine Abwandlung der Formen. In der Urzeit wurde die Frau gekauft, später wird dieser Kauf zum Symbole, endlich erlischt er völlig und an Stelle seiner civilrechtlichen Wirkung bleibt die ἐγγύησις. Wir

---

639) Manu 9, 194.
640) Manu 9, 195.
641) Manu 9, 196. 197.

verkennen die Schwierigkeit nicht, welche in der Vergleichung der griechischen Ehe mit der römischen liegt, aber dennoch dürfte sich herausstellen, daß die Eheschließung der verschiedenen hellenischen Stämme auf denselben Principien ruht, wenn gleich die Unterschiede oft höchst bedeutend sind, und daß demnach auch die Griechen einen Beweis dafür liefern können, wie die verwandten Völker nicht gegensätzlich verschiedene, sondern im innersten Wesen identische Formen der Eheschließung besitzen. Die Nachrichten über die Dorier und Aeolier sind uns sehr karg zugemessen und auch diese unseres Dafürhaltens bis jetzt noch nicht hinreichend combinirt und in Zusammenhang gebracht, daher wir hier etwas länger verweilen müssen. Die attische Ehe dürfen wir kürzer behandeln, da sie klarer zu Tage liegt [42]).

a. Dorier.

Die Schriftsteller erzählen, daß in Sparta die Ehe durch den Raub der Jungfrau geschlossen worden sei [43]). Gleiches wird auch von Byzanz berichtet [44]), und es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß der Raub dem ganzen dorischen Stamme gemeinschaftlich gewesen sei. Er war sicherlich eine uralte Sitte, welche sich bei den Doriern erhalten hat, die auch sonst am Alten zäher als die übrigen Griechen beharrten. Man macht sich jedoch eine falsche Vorstellung, wenn man meint, er sei regellos gewesen [45]), der Jüngling habe sich eine Jungfrau nach Belieben gewählt und dann aus dem Chore der Genossinnen

---

642) Unter den neueren Bearbeitungen dieses Gegenstandes sind vor allen zu nennen: Becker Charikles, Bilder altgriechischer Sitten 1840, 2, S. 452 ff. K. F. Hermann Lehrbuch der griech. Privatalterthümer 1852, S. 143 ff. Lasaulx zur Gesch. u. Philos. der Ehe bei den Griechen 1852.

643) Plut. Lycurg. 15. *Ἐγάμουν δὲ δι᾽ ἁρπαγῆς, οὐ μικρὰς οὐδ᾽ ἀώρους πρὸς γάμον, ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπείρους.* Plut. apopth. Lac. p. 224. Hutt. Xenoph. rep. Laced. 1, 5. Herod. 6, 65. Hermipp. de Nomothet. ap. Athen. 13, 2 p. 555: *Ἐν Λακεδαίμονι εἰς οἴκημά τι σκοτεινὸν πᾶσαι συνεκλείοντο αἱ κόραι, συγκλειομένων καὶ τῶν ἀγάμων νεανίσκων· καὶ ἕκαστος ἧς ἐπιλάβοιτο, ταύτην ἀπῆγεν ἄπροικον.* Dion. 2, 30. *Τῆς ἁρπαγῆς . . . ἐπὶ γάμῳ γενομένης, Ἑλληνικόν τε καὶ ἀρχαῖον ἀποφαίνων τὸ ἔθος καὶ τρόπον συμπάντων καθ᾽ οὓς συνάπτονται γάμοι ταῖς γυναιξὶν ἐπιφανέστατον.*

644) Achill. Tat. 2, 13 p. 36 Jac. *Νόμου γὰρ ὄντος Βυζαντίοις, εἴ τις ἁρπάσας παρθένον φθάσας ποιήσει γυναῖκα, γάμον ἔχειν τὴν βίαν, προσεῖχε τούτῳ τῷ νόμῳ.*

645) Bereits O. Müller Dor. 2, S. 282 bemerkt, daß Hermippos in der mitgetheilten Stelle die lakedämonische Sitte des Raubes entstellt habe.

oder sonst woher entführt. Wenn die griechischen Schriftsteller den Raub sehr betonen, so hat dies darin seinen Grund, daß sie hierin das Eigenthümliche der dorischen Eheschließung sahen, das dagegen, was ihr mit den übrigen griechischen Stämmen gemein ist, als sich von selbst verstehend nicht erwähnen. Und es sind uns in der That Spuren genug übrig geblieben, welche uns zum richtigen Verständnisse des Raubes leiten können. Die dorische Eheschließung entbehrte keineswegs der religiösen Weihe, in Sparta brachten die Mütter bei Verheirathung ihrer Töchter Opfer an Hera-Aphrodite[46], daß man in Kreta dem Zeus und der Hera opferte, ist uns ausdrücklich berichtet[47], eben so wurde in Megara vor der Hochzeit geopfert[48]. In den dorischen Colonien Unteritaliens wurde die Ehe unter Opfern am Hausheerde geschlossen[49] und die Götter zu Zeugen des Bundes angerufen[50]. Schon diese Thatsachen machen es gewiß, daß die dorische Eheschließung auf denselben Grundlagen wie die der übrigen hellenischen Stämme beruht habe. Der Raub kann bei den Doriern keine andere Bedeutung gehabt haben, als bei den übrigen Völkern, z. B. bei den Römern; er stand mit der übrigen Hochzeitsfeier im Zusammenhange, bildete nur ein einzelnes integrirendes Moment derselben, das Moment nämlich, wodurch die Ehe, nachdem sie unter Opfer und Gebet geschlossen war, vollzogen wurde, er war das Signal zu der Domum deductio. Der Sitte des höheren Alterthums gemäß ging der Ehe kein trauteres Verhältniß zwischen Jüngling und Jungfrau voran, die Jungfrau trat gezwungen in die Ehe, sie widerstrebte und mußte überwältigt werden. Sollte in Rom die Heimführung geschehen, so flüchtete sich die Braut in den Schooß ihrer Mutter, aus

---

646) Paus. 3, 13, 6.

647) Diod. 5, 73. (*Δία*) *παραδωθῆναι δὲ τῇ μὲν Ἀφροδίτῃ τήν τε τῶν παρθένων ἡλικίαν, ἐν οἷς χρόνοις δεῖ γαμεῖν αὐτὰς καὶ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν, τὴν ἔτι καὶ νῦν ἐν τοῖς γάμοις γινομένην μετὰ θυσιῶν καὶ σπονδῶν, ἅς ποιοῦσιν ἄνθρωποι τῇ θεῷ ταύτῃ. προθύουσι δὲ πρότερον ἅπαντες τῷ Διὶ τῷ τελείῳ καὶ Ἥρᾳ τελείᾳ.* Daß auch der Gebrauch des Raubes bei der kretischen Hochzeit stattfand, ist aus der analogen Sitte des Knabenraubes Ephor. ap. Strab. 10, p. 739 zu schließen.

648) Paus. 1, 43, 4. Vgl. auch ib. 2, 21, 1.

649) Jamblich. vit. Pyth. 9, 48. *Ἔτι δὲ τὴν γυναῖκα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἑστίας εἰληφότας μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἱκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰσῆχθαι πρὸς αὐτήν.* ib. 18, 84. *Γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὐτοῦ· ἱκέτις γάρ. διὸ καὶ ἀφ' ἑστίας ἀγόμεθα καὶ ἡ λῆψις διὰ δεξιᾶς.*

650) Phintys de mulier. modest. ap. Stob. 74, 61.

diesem wurde sie geraubt und gewaltsam in das Haus ihres Bräutigams hinübergeführt. Die Specialitäten, wie der Raub bei den Doriern vorgenommen wurde, giebt uns eine Stelle des Jamblichus an, wo Pythagoras sagt: „Der Mann hat seine Gattin unter Opfern von ihrem Hausheerde und Altare genommen und wie eine Schutzflehende in Gegenwart der Götter in sein Haus eingeführt"[51]). Dies ist die Situation, in welcher auch zu Sparta und sonst bei den Doriern der Raub stattfand. War die Genehmigung des Vaters eingeholt, waren die Opfer in Gegenwart der Verwandten dargebracht, die Götter angerufen, so flüchtete sich die widerstrebende Jungfrau an den Hausaltar, das Asyl des Wohnhauses, von hier wurde sie von dem Bräutigam weggenommen und heimgeführt. Daß auch bei den italischen Doriern dies als eine Gewaltthätigkeit angesehen wurde, ergiebt sich aus den Worten: „wie eine Schutzflehende in das Haus geführt". Dieser Brauch wurde bei den Lakedämoniern *ἁρπάζειν*, wie bei den Römern rapere genannt, er gab der Eheschließung den Namen, bedeutete die Heimführung der Frau, wie auch bei den Römern eine einzelne Ceremonie, das nubere und das domum ducere, jenes für das Weib, dieses für den Mann die Eheschließung bezeichnet. Auch in Athen hat sich der Raub wenigstens als Symbol und ohne Bewußtsein seines Ursprungs und seiner Bedeutung erhalten, auch hier nämlich flüchtete die Braut an den Hausaltar, wurde von diesem weggenommen und heimgeführt[52]). Ist diese Auffassung des Raubes richtig, so dürfte eine Stelle des Plutarch näheren Aufschluß über die begleitenden Umstände geben. *Τὴν δὲ ἁρπασθεῖσαν ἡ νυμφεύτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν χρῷ περιέκειρεν, ἱματίῳ δὲ ἀνδρείῳ καὶ ὑποδήμασιν ἐνσκευάσασα κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός. Ὁ δὲ νυμφίος οὐ μεθύων οὐδὲ θρυπτόμενος, ἀλλὰ νήφων, ὥσπερ ἀεὶ, δεδειπνηκὼς ἐν τοῖς φιδιτίοις. παρεισελθὼν ἔλυε τὴν ζώνην καὶ μετήνεγκεν ἀράμενος ἐπὶ τὴν κλίνην. Συνδιατρίψας δὲ χρόνον οὐ πολὺν ἀπῄει κοσμίως οὗπερ εἰώθει τὸ πρότερον καθευδήσων μετὰ τῶν ἄλλων νέων. Καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ἔπραττε, τοῖς μὲν ἡλικιώταις συνδιημερεύων καὶ συναναπαυόμενος, πρὸς δὲ τὴν νύμφην κρύφα μετ' εὐλαβείας φοιτῶν, αἰσχυνόμενος καὶ δεδοικὼς μή τις αἴσθηται*

651) S. Anm. 649.
652) Harpocr. s. v. *ζεῦγος ἡμιονικόν*.

τῶν ἔνδον[53]). Die Scene spielt in dem väterlichen Hause des Bräutigams, wohin dieser die Braut gebracht hatte, und zwar gleich nach dem Raube. War die Braut heimgeführt, so übergab sie der Bräutigam einer Nympheutria, unter welcher wir eine Pronuba zu verstehen haben[54]), die auch sonst bei griechischen Hochzeiten erscheint. Die Nympheutria schor der Braut das Haar ab, eine weit verbreitete Sitte, welche die Sittsamkeit der Frau, die Unterordnung unter den Willen des Mannes bezeichnen sollte. Wie aber erklärt sich das *ἱμάτιον ἀνδρεῖον*? Die lakedämonischen Jungfrauen trugen, wie die römischen bis zu ihrer Verheirathung die Toga präterta, so jene den Chiton. Bei ihrer Hochzeit erhielten sie das Frauenkleid, welches nicht wesentlich von dem der Männer verschieden war, daher es Plutarch ein *ἱμάτιον ἀνδρεῖον* nennt[55]). Auch bei den Römern war die Kleidung der Männer und Frauen einst dieselbe, nämlich die Toga pura[56]), daher auch die Bräute der alten guten Sitte gemäß mit ihr auch noch in der Zeit angethan wurden, als die Frauen dieselbe im gewöhnlichen Leben längst nicht mehr trugen[57]). Wie die römische Pronuba den Lectus genialis bereitet und die Braut bei ihrer Ankunft im Hause auf denselben legt[58]), so auch die lakedämonische Nympheutria. Auch darin stimmen die Sitten beider Völker überein, daß dem Gesetze gemäß der Jüngling sich ohne Licht der Jungfrau nahen muß[59]). Alle diese Hergänge fallen bei den Lakedämoniern wie bei den Römern gleich nach der Heimführung. Die Worte *οὐ μεθύων οὐδὲ θρυπτόμενος, ἀλλὰ νήφων* u. s. w. enthalten einen Seitenblick auf den Luxus der Hochzeitsmähler bei Athenern und Aeoliern, welche durch besondere Sumptuargesetze geregelt werden mußten, sie deuten aber auch zugleich darauf hin, daß in Lakedämon ein Hochzeitsmahl nicht stattfand. Der Jüngling war noch in der Agele, er bewarb sich um das Mädchen, erhielt dasselbe unter feierlichen Gebräuchen und führte es in das Haus seines Vaters, übrigens blieb

---

653) Plut. Lycurg. 15.

654) Hesych. s. v. *Νυμφεύτρια ἡ συμπεμπομένη ὑπὸ τῶν γονέων τῇ νύμφῃ παράνυμφος.* ib. s. v. *Νυμφοκόμος ἡ νυμφεύτρια, ἡ κοσμοῦσα τὴν νύμφην.*

655) S. O. Müller. Dor. 2, S. 265. Plut. comp. Lyc. c. Num. 3.

656) Nonius s. v. Toga. Serv. ad Aen. 1, 286.

657) Plin. 8, 48.

658) Catull. 61, 187.

659) Plut. Q. R. 65. *Τῇ νύμφῃ τοπρῶτον οὐκ ἐγτυγχάνει μετὰ φωτὸς ὁ ἀνὴρ, ἀλλὰ διὰ σκότους.*

er noch mit seinen Genossen zusammen und sah sein Weib nur selten. Hieraus darf man jedoch nicht schließen, daß diese Ehe noch keine legitime gewesen sei, nur ein Vorzustand einer künftigen Ehe [60]), sie war unter den herkömmlichen Förmlichkeiten geschlossen und galt als gesetzlich, wenn auch die Gründung des eigenen Heerdes oder das ununterbrochene Zusammenleben erst mit dem Austritte aus der Agele erfolgte [61]). So viel über den Raub und seinen Zusammenhang mit der Hochzeitsfeier. Weitere einzelne Hochzeitsgebräuche sind uns nicht berichtet. Wahrscheinlich war bei den Doriern jener uralte Zusammenhang zwischen der Eheschließung und den Ackerbaugöttern noch mehr in den Hintergrund getreten, als bei den übrigen hellenischen Völkern, wie schon daraus hervorgeht, daß wenigstens die Lakedämonier den Ackerbau ihren Sklaven überließen und den Cultus der Demeter verdrängt hatten [61a]). Daß aber einst ein solcher stattgefunden habe, möchte kaum bezweifelt werden können. Jener Zusammenhang gehört zu den ursprünglichsten allen Hellenen gemeinschaftlichen Resten aus der Urzeit, hatten ja noch die megarischen Dorier die agrarischen Culte in voller Lebendigkeit erhalten.

Auch das zweite Element der Eheschließung, die Sponsalien oder die Engyesis, fehlt den Doriern nicht [62]). Lebte der Vater oder Großvater noch, so war deren Consens zur Ehe der Tochter nöthig, waren sie todt, so kam die Jungfrau in die Gewalt ihrer Brüder und von diesen hing dann die Einwilligung zur Ehe ab [63]). In Unteritalien wurde die Verlobung in Gegenwart der Verwandten vorgenommen und das Versprechen geleistet, daß die Ehe zur Gemeinschaft des Lebens und zur Erzeugung der Kinder geschlossen werde [64]).

Fassen wir das Vorstehende zusammen, so ergiebt sich für die dorische Ehe folgendes Resultat. Die dorische Ehe beruht auf zwei

---

660) So scheint dies Verhältniß Agnon aufzufassen Athen. 13, 79 p. 602. *παρὰ δὲ Σπαρτιάταις, ὡς Ἄγνων φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς, πρὸ τῶν γάμου τοῖς παρθένοις ὡς παιδικοῖς νόμος ἐστὶν ὁμιλεῖν.*

661) Bei den Kretern fand die Hochzeit erst nach dem Austritte aus den Agelen statt und zwar für alle Jünglinge desselben Alters zu gleicher Zeit. Ephor. ap. Strab. 10 p. 739.

661a) S. O. Müller a. a. O.

662) Dies folgte schon aus Dion. 2, 24, daß *ἀνέγγυοι γάμοι* Barbarensitte seien.

663) So in Kyrene Plut. mul. virt. p. 303. Polyaen. 8, 41.

664) S. Anm 650.

Momenten, der Engyesis und der religiösen Weihe. Die Einwilligung zu der Schließung der Ehe wird von dem Gewalthaber der Jungfrau eingeholt und wie es scheint in Gegenwart der Verwandten, welche Zeugenstelle vertreten, feierlich gegeben. Hierauf folgt die Hochzeit, ein Opfer wird den Göttern dargebracht und Gebete an sie gerichtet, das Mädchen flüchtet sich vor der Domum deductio an den Hausaltar, von hier wird es mit Gewalt weggerissen, d. h. geraubt, und vom Bräutigam in sein Haus gebracht. Die Pronuba schneidet ihr das Haar, zieht ihr das Frauenkleid an und bereitet sie auf die Ankunft des Bräutigams vor. Der Jüngling kann sich schon verehelichen, wenn er auch noch in der Agele lebt, seine Ehe ist dennoch eine legitime.

b. Aeolier.

Die äolische Eheschließung zeigt keinen wesentlichen Unterschied von der attischen und der dorischen. Der Hochzeit gehen Sponsalien voraus, welche bei keiner griechischen Ehe fehlen konnten[65]). Am Hochzeitstage selbst oder kurz vorher werden Opfer dargebracht, der Artemis Eukleia in Böotien und Lokris[66]), der Nymphen am Quell der Kissoessa zu Haliartos[67]). Das *λουτρὸν νυμφικόν* spielt auch hier eine Rolle, in Böotien badet sich die Braut in dem Wasser, das aus der heiligen Quelle Ismenos geschöpft ist[68]). Ein Symbol des agrarischen Cultus, der mit der Ehe im Zusammenhange steht, sehen wir in dem Spargelkranze, den die thebanische Braut trägt[69]), die Spargel versinnbildlicht auch sonst die Fruchtbarkeit. Die Heimführung geschieht wie zu Athen auf dem Wagen[70]) und unter Absingen des Hymenäus[71]). Unwesentlich ist es, wenn die Achse des Wagens, nachdem die Braut in das Haus getreten ist, verbrannt wird, zum Zeichen, daß sie für immer an ihren Mann gebunden sei. In Thes-

---

665) S. Anm. 662.

666) Plut. Aristid. 20 . . . *προθύουσιν αἵ τε γαμούμεναι καὶ οἱ γαμοῦντες.*

667) Plut. amat. narr. 1. *ἡ κόρη κατὰ τὰ πάτρια ἐπὶ τὴν Κισσόεσσαν κρήνην κατῄει ταῖς νύμφαις τὰ προτέλεια θύσουσα.*

668) Pollux. 3, 43. Eurip. Phoen. 347.

669) Plutarch praec. conjug. 2.

670) Plut. Q. R. 29. *Παρ᾽ ἡμῖν ἐν Βοιωτίᾳ καίουσι πρὸ τῆς θύρας τὸν ἄξονα τῆς ἁμάξης, ἐμφαίνοντες δεῖν τὴν νύμφην ἐμμένειν ὡς ἀνῃρημένου τοῦ ἁμάξοντος.*

671) Daß der Hymenäus auch ein äolischer Hochzeitsgebrauch ist, ergiebt sich aus den Hymenäen der Sappho.

salien pflegte der Bräutigam nach dargebrachtem Hochzeitsopfer ein Roß der Braut zuzuführen [72]); es ist nicht unwahrscheinlich, daß hierin ein Rest des alten Kaufes liegt, der aber sicherlich symbolische Bedeutung hatte; in dem höheren Alterthume mochten die Aeolier in Thessalien ihre Bräute von den Vätern erkauft, und da Thessalien an Rossen reich war, als Kaufgeld Rosse gegeben haben. Sicherlich ist wenigstens nicht daran zu denken, daß das Thier hier die Stelle des Wagens vertreten habe. Aristoteles sagt ganz allgemein, daß die Hellenen einst die Weiber von einander gekauft hätten [73]), und wenn wir auch hieraus allein nicht schließen dürfen, daß dies von allen Hellenen zu verstehen sei, so liegt doch in Verbindung mit dem eben besprochenen thessalischen Brauche die Vermuthung nicht allzufern, daß der Kauf der Frau sich über den jonischen Stamm hinaus auch auf den äolischen erstreckt habe, namentlich da er auch in äolisch-thessalischen Sagen, wie in den von Irion und Deioneus erwähnt wird. Es ist nicht glaublich, daß er auf die Jonier beschränkt gewesen sei, sowohl aus den angegebenen Gründen als auch aus der Analogie der Germanen, bei welchen er zu einer Zeit entstanden sein muß, wo sich die einzelnen Stämme noch näher standen. Wenn aber der Kauf bis auf wenige Spuren bei den Aeoliern verschwunden ist, so kann dies nicht befremden, da auch später die jonische Eheschließung nichts mehr von ihm weiß, ungeachtet er in der heroischen Zeit klar zu Tage liegt. Tönt doch auch der Hymenäus durch alle griechischen Hochzeiten hindurch, der nicht durch Entlehnung von einem Stamme zum anderen gekommen sein kann, sondern als Resultat gemeinschaftlicher Entwickelung anzusehen, darum auch allen Hellenen gemeinschaftlich ist und aus der Urzeit stammt, wo die Griechen sich noch nicht in mehrere einzelne Stämme getrennt hatten.

c. Jonier.

Der jonische Stamm, wozu auch die Attiker gehören, hat die meiste Abwandlung der ehelichen Verhältnisse aufzuweisen. Die Dorier waren beim Alten stehen geblieben, die Stellung, welche das Weib bei ihnen hatte, ist sicherlich keine eigenthümliche, erst im Laufe

---

672) Aelian. hist. an. 12, 34.

673) Arist. polit. 2, 5, 11. *Τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς· ἐσιδηφόρουν γὰρ τότε οἱ Ἕλληνες καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ᾽ ἀλλήλων.*

der Zeit gewonnene, sondern die Stellung, welche es einst bei allen Hellenen in der Urzeit hatte. Während aber die übrigen Stämme vorwärts schritten, blieben auch hier die Dorier zurück und so repräsentirten sie gleichsam die erstarrte Culturstufe. Auch bei den Aeoliern war das Weib in seinem alten Rechte geblieben, aber es nahm Theil an dem Fortschritte der Cultur, an Poesie und Kunst. Die Jonier, welche einst, wie die homerische Zeit beweist, dem Weibe größere Freiheit verstatteten, drückten dasselbe im Laufe der Zeit herab, schlossen es von dem Leben und von der Theilnahme an der Oeffentlichkeit aus und ließen es nur da noch außerhalb des Hauses erscheinen, wo die Rücksicht auf alten Brauch und geheiligtes Herkommen, wie bei der Hochzeits- und der Todtenfeier und einigen religiösen Festen, es verstattete. Wie dieser Umschwung vor sich gegangen ist, worin die innersten Motive lagen, ist noch unerklärt. Wenigstens scheint es nicht auszureichen, orientalischen Einfluß anzunehmen. Wir können im jonischen Stamme zwei Stufen der Eheschließung unterscheiden, die Zeit, wo das Weib gekauft wurde und die, wo der Kauf zurückgetreten war und an seiner Stelle die Engyesis und religiöse Hochzeitsfeier auftrat, im jonischen Stamme können wir aber auch ferner am deutlichsten jenen uralten Zusammenhang der Ehe und der agrarischen Culte aufweisen. Doch auch hier ist er schon zurückgetreten und schon fast dem Erlöschen nahe.

In der homerischen Zeit wird die Ehe durch den Kauf geschlossen. Der Jüngling erwirbt sich die Braut durch Geschenke von ihrem Vater [74]. Diese ἕδνα waren häufig sehr bedeutend, so giebt Iphidamas hundert Rinder, tausend Schaafe und Ziegen [75]. Der Kaufpreis ist noch nicht symbolisch wie bei den Römern das As und bei den Germanen der Denarius und die Solidi, er ist noch ein wirklicher, und das Bewußtsein seiner Bedeutung spricht sich deutlich darin aus, daß die Jungfrauen ἀλφεσίβοιαι genannt werden [76], aber er hat schon an seiner Härte viel eingebüßt, indem der Vater, wie dies auch auf den späteren Stufen des germanischen Brautkaufes geschieht [77], die ἕδνα nicht für sich behält, sondern theilweise oder ganz der Tochter

---

674) Il. 16, 178. 190. 22, 472. Od. 6, 159. 15, 18. 16, 391. 19, 529. 11, 281. 117. 8, 318. 20, 335. 343. 21, 161.

675) Il. 11, 244.

676) Il. 18, 593. Hymn. in Vener. 119.

677) S. unten S. 234.

als Mitgift giebt[78]). Die Fälle, wo der Vater seine Tochter ohne ein Entgelt entläßt, sind Ausnahmen und fallen als solche theilweise wieder unter die Regel. Wenn Othryoneus anstatt des Kaufpreises seine Dienste verspricht[79]), wenn Agamemnon dem Achilleus seine Tochter freiwillig anbietet und noch Schätze hinzugeben will[80]), so vertreten in jenem Falle die Dienste, in diesem die heißersehnte Hülfe, welche Achilleus leisten soll, den Kaufpreis. Ebenso gehört es zu den Ausnahmen, daß Alkinoos dem Odysseus die Nausikaa ohne Geschenke geben will[81]), hier ist die Vortrefflichkeit des Freiers so groß, daß der Vater darin seine Vergeltung sieht. Der Sagengeschichte, ja wir dürfen sagen dem kosmischen Mythus, entstammen die Beispiele, wo der Mann um die Jungfrau ringt und sie durch seine Tapferkeit erwirbt[82]). Auch hierin liegt die Idee eines Entgeltes, welches darin besteht, daß der Mann um die Braut sein Leben einsetzt, wie im anderen Falle einen Theil seines Vermögens. Die allgemeine Form der Eheschließung war in der homerischen Zeit der Kauf; die Form ohne Kauf steht nicht selbstberechtigt daneben, wie dies bei anderen Völkern der Fall ist. — Die Hochzeit wird in dem väterlichen Hause der Braut gehalten. Es finden sich hier schon alle Sitten und Gebräuche wie bei den Athenern, nur der Mittelpunct der ganzen Handlung, das Opfer und das Gebet an die Götter, ist nicht nachzuweisen. Die reinen weißen Feierkleider der Braut[83]) wie die der Gäste[84]) sind nicht bloß Ausdruck der Festlichkeit, nicht bloß aus ästhetischer Rücksicht angethan, sondern sie haben ohne Zweifel religiöse Bedeutung; vor den Göttern, unter deren Schutze die Eheschließung steht, erscheint man im reinen Gewande. Das Fest wird durch ein Mahl gefeiert, bei welchem Freunde und Verwandte zugegen sind, Musik und Gesang ertönt, und auch der Tanz, den wir in Athen nicht finden, wird nicht verschmäht[85]). Die Heimführung geschieht fast auf dieselbe Weise wie in Athen. Des Abends bei Fackelschein wird die Braut von den Paranymphien unter dem Absingen des

678) Il. 22, 51; 13, 382. S. Nietsch zu Od. 1, 277. 2, 52.

679) Il. 13, 366. Aehnlich Od. 11, 287. Il. 6, 191.

680) Il. 9, 147.

681) Od. 7, 313.

682) Paus. 3, 12, 2. Apoll. 3, 10, 8. Pind. Ol. 1, 67. Aehnlich Od. 21, 68.

683) Od. 23, 131.

684) Od. 6, 27. 28. 15, 125.

685) Od. 4, 3. 11, 415. 23, 133.

Hymenäus und dem Schalle der Flöten nach dem Hause des Bräutigams geleitet[86]). Wäre uns von einem Opfer berichtet, so würden wir keinen Anstand nehmen zu sagen, daß die homerische Hochzeitsfeier mit der athenischen übereinstimme, aber von einem Opfer ist unseres Wissens keine Spur vorhanden, und hierdurch entsteht eine wesentliche Differenz zwischen dieser und jener. Man hat dies wohl beachtet und gemeint, die religiösen Hochzeitsgebräuche hätten sich in jener Zeit noch nicht entwickelt, sie wären erst ein Resultat späterer Cultur, wie sie uns in Athen vorliegt. Wir können dieser Ansicht nicht beistimmen. Das Bedürfniß, die Ehe unter den Schutz der Götter zu stellen, sie durch Opfer und Gebet zu weihen, ist ein uraltes, nicht erst im Laufe der uns vorliegenden Entwickelung entstanden, es reicht ohne Zweifel schon in jene Zeit zurück, wo die griechischen Stämme einander noch näher standen. Wir sprechen es unbedenklich aus, die Principien der Eheschließung sind allen griechischen Völkern gemeinschaftlich, sie haben ihren Ausdruck in der Engyesis und dem damit verbundenen Kaufe so wie in der religiösen Hochzeitsfeier und den damit verbundenen Opfern und Gebeten schon in der Urzeit gefunden, lange vor der Zeit, aus welcher die homerischen Nachrichten stammen. Die Verfassung der Familie, wozu wir die Eheschließung und die Todtenfeier rechnen müssen, waren abgeschlossen, als die Griechen sich noch nicht getrennt hatten, von dieser Zeit an sind keine wesentlich neuen Formen mehr geschaffen worden, die urzeitlichen aber gehen ihrer Zerstörung und ihrem Erlöschen entgegen, der Kauf wird verdrängt, die religiöse Hochzeitsfeier indifferenter und der ganze Schwerpunct der Eheschließung, ihre rechtliche Gültigkeit in die Engyesis gelegt. Eine durchgreifende Verschiedenheit homerischer und attischer Hochzeit können wir nicht annehmen, von dem Opfer ist uns nichts berichtet, weil in den homerischen Gedichten keine Gelegenheit dazu war, die Hochzeitsgebräuche von Anfang bis zu Ende zu beschreiben. Auch die heroische Zeit stellt die Ehe unter den Schutz der Götter, auch sie spricht den Grundsatz aus, daß die Götter den Willen der sich Verlobenden lenken[87]), auch sie läßt die Verträge und Bündnisse über brennenden Opfern und unter heiligen Eidschwüren geschlossen werden. Wie wäre es möglich, daß die Ehe bei ihrer Eingehung der göttlichen Weihe entbehrt hätte? Alle übrigen Gebräuche

---

686) Il. 18, 490. Hesiod. scut. 272.

687) Hymn. in Cer. 135. Od. 16, 117.

stimmen mit den attischen, warum sollte allein das Opfer fehlen? Wir können mithin nicht annehmen, daß die Eheschließung der heroischen Zeit kein religiöses, sondern bloß ein civilrechtliches Moment enthalten hätte.

Die attische Eheschließung kann nicht als eine in wesentlichen Puncten von der der übrigen hellenischen Völker verschiedene angesehen werden; sie ist vielmehr die Eheschließung des jonischen Stammes überhaupt, nur daß der Kauf abgeschafft und die religiöse Hochzeitsfeier vollständiger als sonst berichtet ist. Die Verschiedenheit betrifft untergeordnete Momente, wie sie sich im Laufe der Zeit nach so langer Trennung der Stämme von selbst bilden. Als *tiefstes* Princip der Hochzeitsgebräuche giebt sich das agrarische zu erkennen, aber auch dies war einst allen Hellenen gemeinsam und tritt in Attika nur mehr als im übrigen Griechenland hervor, obgleich es auch hier schon sehr verwischt ist.

Das civilrechtliche Moment, worauf sich, abgesehen von dem Connubium beider Theile, die Legitimität der Ehe stützt, ist wie bei den übrigen hellenischen Völkern, ja bei allen gebildeten Völkern des Alterthums die Verlobung, die Engyesis. Das Mädchen ward dem Manne von ihrem Kyrios, dem Vater, Großvater oder falls diese nicht vorhanden waren, von dem Bruder, wenn es mehrere waren, von den Brüdern gemeinschaftlich zugesprochen. Konnte im Falle des Zweifels die Engyesis nicht *constatirt* werden, so *blieb* zwar die Ehe bestehen, ausgenommen etwa, wenn der Kyrios der Frau die Auflösung verlangte, allein die Kinder hatten keine Successionsrechte[688]).

Die Hochzeit galt in Attika als eine religiöse Feier, eine heilige Weihe der Ehe. Als Götter, welche ihr vorstanden, werden uns Zeus teleios und Hera teleia genannt, außerdem Aphrodite, Peitho, Artemis, Uranos und Gäa, endlich die Nymphen[689]). Daß aber die meisten derselben sich erst später eingedrängt haben, mit Ausnahme des Zeus und der Hera, dürfte kaum bezweifelt werden können, sie stellen meist die einzelnen Momente der Eheschließung dar. So beziehen sich die Nymphen sicherlich nur auf das Brautbad, die Peitho auf den Moment, welchen die aldobrandinische Hochzeit uns vorführt, Uranos und Gäa versinnbildlichen kosmisch die Vereinigung der Ver-

---

688) S. Platner Beitr. z. Kenntn. des griech. Rechts S. 109. Meier u. Schömann d. attisch. Proceß S. 409.

689) Plut. Q. R. 2. schol. Pind. Pyth. 4, 104. Procl. ad Tim. p. 293 c

lobten. Die ursprünglichen Götter, welche der Ehe vorstanden, waren wahrscheinlich Zeus und Hera, die Vorsteher der Familie, die Aphrodite als Göttin der Liebe, vorzüglich aber die agrarischen Gottheiten. Die letzteren sind mit dem Zurücktreten des Ackerbaues überhaupt zurückgedrängt worden und an ihre Stelle jene anderen eben genannten getreten [90]). Fast bei allen Völkern des Alterthums sind die agrarischen Gottheiten diejenigen, aus deren Cultuskreise die Hochzeitsgebräuche und ihre Symbole genommen sind. Zwar berichten uns die Schriftsteller nichts von der Verehrung dieser Götter bei der Eheschließung, wohl aber sind eine Anzahl von Spuren nicht allein in den sprachlichen Bezeichnungen, sondern auch in den Hochzeitsgebräuchen selbst übrig geblieben, die wir im Folgenden anführen werden, ohne alle einzelnen Gebräuche hier zu wiederholen, was uns zu weit führen würde. Die Feier wurde durch ein Opfer eingeleitet, das Weihopfer an die Ehegötter [91]). Braut und Bräutigam badeten sich in fließendem Wasser, das gewöhnlich aus der Quelle Kallirrhoe oder Enneakrunos von einem Knaben oder Mädchen aus der nächsten Verwandtschaft geholt wurde [92]). Die Kinder spielen hier dieselbe Rolle wie bei der römischen Hochzeit, sie deuten die Unschuld und Reinheit an. Ein Knabe, der mit Dornen und Eicheln bekränzt war, trug ein Liknon mit Broden und rief die Worte aus: *ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον.* [93]). Schon die Alten haben in dieser Sitte Nachklänge aus jener Zeit gesehen, wo man Eicheln aß und die cerealische Frucht noch nicht kannte. Jene Worte sollen den Uebergang aus der Uncultur in die Periode des Ackerbaues bezeichnen [94]). Dem ist jedoch nicht so.

---

690) S. Müller Dorier 1, S. 399.

691) Poll. 3, 38. Phot. s. v. *προτέλεια.* Diod. 5, 73. Achill. Tat. 2, 12 u. weiter unten.

692) Harpocrat s. v. *Λουτροφόρος. ἔθος ἦν τοῖς γαμοῦσι λουτρὰ μεταπέμπεσθαι ἑαυτοῖς κατὰ τὴν τοῦ γάμου ἡμέραν· ἔπεμπον δ᾽ ἐπὶ ταῦτα τὸν ἐγγυτάτω γένους παῖδα ἄρρενα καὶ οὗτοι ἐλουτροφόρουν . . . τὰ λουτρὰ ἐκόμιζον ἐκ τῆς νῦν μὲν Ἐννεακρούνου καλουμένης κρήνης, πρότερον δὲ Καλλιρρόης.* Photius s. v. *λουτροφόρος* u. *λουτρά.* Poll. 3, 43. Thuc. 2, 15. schol. Eur. Phoen. 349. Aristoph. Lysistr. 378.

693) Zenob. Prov. 3, 98. Eustath. ad Od. 12, 357.

694) Eustath. l. l. *Οὐχ ἡδὺς ὁ τότε κατὰ τοὺς δενδρυάζοντας βίος καὶ τοὺς βαλανηφαγοῦντας . . . τραχὺν γὰρ τὸν βίον ἐκεῖνον εἶναι καὶ παροιμία δηλοῖ παρὰ Παυσανίᾳ λέγουσα· ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον, ἣν ἔλεγέ φησιν ἀμφιθαλὴς παῖς Ἀθήνησιν ἐστεμμένος ἀκάνθας μετὰ δρυΐνων καρπῶν, λίκνον βαστάζων πλῆρες ἄρτων, αἰνισσόμενος τὴν ἐκ τοῦ παλαιοῦ βίου ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολήν.*

Eine Zeit der Wildheit, des Eichelnessens hat es nie gegeben, schon lange vor dem Ackerbau bestand die monogamische Ehe, gab es agrarische Götter, welche der Zeugung in der Natur vorstanden. Auch die Nomaden haben schon die Götter der Fruchtbarkeit verehrt in dem Gedeihen der Heerden und der Früchte. Die Sage, daß Kekrops zuerst die Ehen eingeführt, den Acker zu bebauen und die Todten zu begraben gelehrt habe, ist ohne allen historischen Inhalt, ein Gebilde poetischer Phantasie, welche die Cultur erst nach langer Wildheit entstehen und da beginnen läßt, wo das Volk seine festen Wohnsitze aufgeschlagen hat. Von dem historischen Standpunkte unserer Zeit aus kann diese Sage keinen Glauben finden. Das Recht, die Sitte, die Religion ist mit der Menschheit entstanden, wurzelt in der Existenz der ersten Familie und reicht seinem Ursprunge nach in die Zeit hinauf, wo es noch keine Griechen und keine Römer gab. Der παῖς ἀμφιθαλής hat seine Erklärung darin, daß der Ehe dieselben Gottheiten vorstehen, wie der Zeugung in der Natur. Die Schwinge mit den Broden stellt den Character dieser Götter dar, daß sie es sind, welche die Familien erhalten und die Früchte gedeihen lassen. Die Dornen und Eicheln sind die Symbole der Fruchtbarkeit; dieselbe Bedeutung hat auch die Dornfackel, welche bei der römischen Ehe der puer patrimus et matrimus trägt, sie ist gewählt, weil der Dornstrauch wie die Eiche eine außerordentliche Menge von Früchten trägt. Die dunkelen Worte ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον beziehen sich auf den Ueberfluß, welchen die Ackerbaugötter, wenn sie günstig sind, dem Menschen geben. ἔφυγον κακόν d. h. dem Mangel und der Noth bin ich entflohen; εὗρον ἄμεινον, Ueberfluß und Fülle ist mir zu Theil geworden, die Götter sind mir gnädig. Aehnlich pflegte man an den Pyanepsien kurz vor dem Eintritt der Ernte, weil man der Noth entgangen war, in der Hoffnung auf den Jahressegen unter Jubel die Eiresione umherzutragen [95]). Der Knabe ist ein παῖς ἀμφιθαλής, ebenso wie der römische ein puer patrimus et matrimus, um böse Omina zu vermeiden. — Nach Beendigung des Festmahles wurde die Braut heimgeführt [96]). Auf einem Wagen sitzend, der mit Mäulern oder Ochsen bespannt war, zur einen Seite den Bräutigam, zur andern einen Freund

695) Plut. Thes. 22.

696) Vgl. Hermann griech. Antiquität. 3, S. 152 Anm. 10: „Denn daß das Hochzeitsmahl erst nach der Heimführung im Hause des Bräutigams gehalten wurde, ist nur ein verjährter Irrthum".

desselben, *πάροχος* oder *παρανύμφιος* genannt [97]), wurde sie unter dem Schall der Flöten und dem Gesange des Hymenäus [98]) geleitet. Dabei trug sie ein *κόσκινον* und *φρύγετρον* [99]) als Zeichen ihrer häuslichen Beschäftigung. Die Hochzeitsfackel, welche vorzugsweise so genannt wurde, war, wie es scheint, an dem Heerdfeuer im elterlichen Hause der Braut angezündet [700]) und versinnbildlichte vielleicht die Gemeinschaft des Heerdes, welche zwischen den Gatten stattfand. — Langte die Neuvermählte in dem Hause ihres Mannes an, so wurde sie mit *καταχύσματα*, Feigen, Nüssen und anderen Dingen der Art überschüttet [1]), zum Zeichen, daß ihr die agrarischen Götter Fruchtbarkeit und Segen verleihen möchten. Aehnlich werden auch bei den Römern von dem Bräutigam an der Hochzeit, von den Aedilen an den Cerealien Nüsse ausgestreut [2]). Man führte hierauf die Braut zum Hausheerde, um sie in die Hausgemeinschaft und in ihre Pflicht, Hüterin des Feuers zu sein, einzuweihen. Dann betrat sie den Thalamos, vor welchem ein Mörserstößel befestigt war [3]). Die Alten und Neueren stellen ihn mit dem Koskinon und Phrygetron zusammen und erblicken darin ein Symbol der häuslichen Arbeit. So sagt Pollux: *ὕπερον δὲ ἐξέδουν πρὸ τοῦ θαλάμου, ὥσπερ καὶ κόσκινον ἡ παῖς ἔφερεν, σημεῖα ὡς εἰκὸς αὐτουργίας.* Aber wir können uns mit dieser Deutung nicht einverstanden erklären. Denn weshalb ist er grade am Thalamos befestigt! Was hat hier ein solches Hausgeräthe zu thun? Wir sehen vielmehr darin ein uraltes

---

697) Harpocr. s. v. *ζεῦγος ἡμιονικὸν ἢ βοεικὸν ζεύξαντες τὴν λεγομένην κλινίδα, ἥ ἐστιν ὁμοία διέδρῳ, τὴν τῆς νύμφης μέθοδον ποιοῦνται. Παραλαβόντες δὲ αὐτὴν ἐκ τῆς πατρῴας ἑστίας ἐπὶ τὴν ἅμαξαν ἄγουσιν ἐς τὰ τοῦ γαμοῦντος ἑσπέρας ἱκανῆς. Κάθηνται δὲ τρεῖς ἐπὶ τῆς ἁμάξης, μέση μὲν ἡ νύμφη, ἑκατέρωθεν δὲ ὅ τε νυμφίος καὶ ὁ πάροχος.* Harpocrat. s. v. *πάροχος.* Schol. ad Arist. av. 1735. Etym. magn. s. v. *μετίασι κόρης.*

698) Phot. bibl. c. 239. p. 321. Etym. magn. s. v. *ἁρματεῖον μέλος.* Arist. pax. 1332. av. 1720.

699) Poll. 1, 246. *Σόλων δὲ καὶ τὰς νύμφας ἰούσας ἐπὶ τὸν γάμον ἐκέλευσε φρύγετρον φέρειν σημεῖον αὐτουργίας.* ib. 3, 37. *καὶ κόσκινον ἡ παῖς ἔφερεν, σημεῖα ὡς εἰκὸς αὐτουργίας.*

700) Schol. Eur. Troad. 315. *Νόμιμον γάρ ἐστι τῇ μητρὶ δᾳδουχεῖν ἐν τοῖς γάμοις τῶν θυγατέρων.* Iphig. Aul. 739. S. Hermann a. a. O. S. 154, Anm. 20.

701) Schol. Aristoph. Plut. 768. Photius s. v. *καταχύσματα.* Harpocrat Hesych. Suid. s. h. v

702) S. viert. Abschn. unt. Nüsse.

703) Poll. l. l.

Symbol, dessen Bedeutung den Alten selbst nicht mehr bekannt war, weil der Zusammenhang der Ehe mit den agrarischen Culten immer mehr erlosch. Der Hyperos ist hier Phallossymbol, deßwegen ist er gerade am Hochzeitstage und gerade am Thalamos befestigt. So pflegte auch die römische Braut auf den immanissimus fascinus des Priapus nach alter heiliger Sitte gesetzt zu werden, damit sie von dem Gotte die Weihe der Fruchtbarkeit empfinge, so pflegte auch der Phallos auf Straßen und auf Feldern bei Griechen und Römern aufgestellt und an den Festen der Ernte und Weinlese vorgetragen zu werden. Die spätere Zeit verstand jenes Symbol nicht mehr, weil ihr das Bewußtsein von dem Ursprunge der Hochzeitsgebräuche abhanden gekommen war, dennoch aber ließ man es aus Gewohnheit bestehen. Eine andere Erklärung, daß nämlich der Hyperos, um den Neid abzuwenden, befestigt wurde, scheint weniger passend, ungeachtet römische Analogie sie bestätigen würde. Auch der Quittenapfel, welchen die Braut angeblich nach Solons Gesetze, aber sicherlich schon nach dem Brauche der Vorzeit, den Solon sanctionirt hatte, in dem Thalamos zu essen pflegte [4]), ist dem Cultuskreise der zeugenden Gottheiten entlehnt [5]). Die Aepfel sind den Gottheiten, welche der Ehe und der Fruchtbarkeit in der Natur vorstehen, geheiligt, dem Dionysos, der Demeter, der Aphrodite und Hera. Die Quitte und der Granatapfel spielen in den asiatischen Naturculten eine bedeutende Rolle; jene symbolisirt das Weib und dieser wegen der Menge seines Saamens den Mann. Die Braut läßt sich durch die Quitte von der fruchtbarmachenden Kraft der Gottheit durchdringen, sie weiht sich der Aphrodite, indem sie deren Symbol in sich aufnimmt. Welcher Gottheit ursprünglich die Quitte angehört haben mag, dürfte schwer zu entscheiden sein, dies jedoch ist gewiß, daß es nur eine agrarische gewesen sein kann. Fruchtbarkeit der Felder und der Weiber wurde in der alten Religion wie Natur und Geist als Eins gefaßt. Die Quitten essende Braut kehrt wieder in der den Granatapfel essenden Proserpina. Die eleusinischen Mysterien stellten gleichermaßen den Proceß der Empfängniß

---

704) Plut. praec. conj. p. 411. ὁ Σόλων ἐκέλευε τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκατακλίνεσθαι μῆλον κυδωνίου κατατραγοῦσαν, αἰνιττόμενος ὡς ἔοικεν ὅτι δεῖ τὴν ἀπὸ στόματος καὶ φωνῆς χάριν εὐάρμοστον εἶναι πρώτην καὶ ἡδεῖαν. Q. R. 65. Sol. 20.

705) Vgl. Hermann a. a. O. S. 154 Anm. 28 und die daselbst citirten Schriften. Lasaulx a. a. O. S. 75 u. 76.

und Geburt im natürlichen wie im menschlichen Leben dar. Im Granatapfel nimmt Proserpina den Saamen des Mannes und des Feldes in sich auf, sie kann von dem Gemahl sich nicht mehr trennen, weil sie mit ihm in Geschlechtsgemeinschaft getreten ist. Der Zusammenhang der Ehe mit dem Culte der agrarischen Gottheiten trat deutlich in den Thosmophorien hervor. —

Noch ein Wort über die Anwesenheit von Priestern. In wieweit Priester mitgewirkt haben, kann nicht zweifelhaft erscheinen; die uns überlieferten Nachrichten wissen nichts von einem Acte der Trauung oder Einsegnung. Sie lassen sich alle dahin vereinigen, daß die Verlobten oder Neuvermählten die Tempel der Götter besuchten, Gebete sprachen und Opfer darbrachten, wobei der Priester oder die Priesterin zugegen war, und daß sie sich über die Satzungen der Gottheit in Betreff der Ehe belehren ließen [6]). Dies ist alles, was aus den Stellen geschlossen werden kann, nothwendig war die Gegenwart der Priester nicht, da jeder Athener für sich zu Hause opfern konnte, ja die meisten Nachrichten können nicht einmal von der Vermählung, sondern von den schon Vermählten verstanden werden.

3. Germanische Eheschließung.

Die germanische Eheschließung und die in ihr waltende Entwickelung muß um so lehrreicher für eine Vergleichung mit der römischen sein, als gerade die Germanen das Volk sind, bei denen sich die alte Familienverfassung in großer Alterthümlichkeit erhalten hat [7]),

---

706) Plut. conj. praec. p. 410 Hutt. *Μετὰ τὸν πάτριον θεσμὸν, ὃν ὑμῖν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια συνειργνυμένοις ἐφήρμοσεν, οἶμαι καὶ τὸν λόγον, ὁμοῦ συνεφαπτόμενον ὑμῶν καὶ συνυμεναιοῦντα, χρήσιμον ἄν τι ποιῆσαι καὶ τῷ νόμῳ προσῳδόν.* Man hat hieraus schließen wollen, daß die Priesterin die Hände der Neuvermählten zusammengefügt habe, allein der Zusammenhang zeigt deutlich, daß die Priesterin hier nur über die Satzungen ihrer Göttin in Betreff der Ehe Belehrung ertheilte. *συνειργνυμένοις* heißt hier nichts anderes als den sich Verehelichenden. — Zonar. lex. p. 77: *Ἡ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὰν αἰγίδα φοροῦσα πρὸς τοὺς νεογάμους εἰσέρχεται.* — Priesterliche Personen scheinen namentlich von Reichen und Vornehmen zur Besorgung des Hochzeitsopfers hinzugezogen worden zu sein. Posidipp. Choreu. ap. Athen. 9, 5 p. 377 a: *Διακονοῦμεν νῦν γάμους· τὸ θῦμα βοῦς, ὁ διδοὺς ἐπιφανής, ἐπιφανὴς ὁ λαμβάνων· τούτων γυναῖκες, ἱέρειαι τῇ θεῷ, κορύβαντες, αὐλοὶ, παννυχίδες, ἀναστροφή ἱππόδρομος οὗτος ἔστι σοι μαγειρικῆς.* Hier ist *ἱέρειαι* nicht Prädicat zu *γυναῖκες*, sondern steht diesem coordinirt, der Koch giebt hier die Personen an, welche bei einer vornehmen Hochzeit zugegen sind. — Mehr bei Lasaulx a. a. O. S. 71. 94.

707) Grimm deutsche Rechtsalterthümer S. 403—490.

und das Weib eine so hohe achtunggebietende Stellung einnahm [8]), wie beides sonst nur bei den Römern der Fall ist. Zwei Puncte sind es vorzüglich, auf welche wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben: einerseits die Mund und ihre im Verlaufe der Zeit sich ergebende Auflösung, andererseits der Kauf des Weibes in seiner allmähligen Umwandlung und in seinem Verhältnisse zu den Hochzeitsgebräuchen. Wir stützen uns hierbei hauptsächlich auf die Forschungen von J. Grimm, Kraut und Weinhold.

Die Mund war nicht weniger streng als die römische Manus [9]). Es könnte allerdings scheinen, als bestehe darin ein durchgreifender, jeden Vergleich unmöglich machender Unterschied, daß die letztere ein Vermögensverhältniß, die erstere dagegen ein Schutzverhältniß sei [10]). Allein wir haben schon oben bemerkt, daß die Manus ebensowohl ein Schutz- als ein Gewaltverhältniß war [11]). In der Urzeit hielten sich beide Momente das Gleichgewicht; als aber der Staat mehr und mehr die Familienrechte in sich absorbirte, als die freien Homines alieni juris des Familienschutzes nicht mehr bedürfend hinlängliche Sicherheit in der Obhut des Staates fanden, da konnte die Manus mehr und mehr zu einem Vermögensverhältnisse herabsinken, aber gänzlich hierauf reducirt wurde sie niemals. Der Gatte hatte die Pflicht, seine Ehefrau in Manu überall zu vertreten und ihr den Schutz angedeihen zu lassen, welchen sie unter der patria Potestas oder unter der Tutel genossen hatte.

Ursprünglich war eine jede legitime Ehe bei den Germanen mit der Mund verbunden [12]). Der Mann kaufte dem Vater die Tochter ab und erhielt alle die Rechte über sie, welche dieser kraft seiner väterlichen Gewalt besessen hatte [13]). Der Ehemann konnte die Frau züchtigen, verkaufen, tödten [14]), hatte mithin dieselben Rechte über sie

---

708) Grimm deutsche Mythologie S. 84. Tacit. German. 8. Inesse quin etiam sanctum aliquid (feminis) et providum putant; nec aut consilia earum aspernantur aut responsa negligunt. Ueber die geringere Geltung des weiblichen Geschlechts gegenüber dem männlichen im bürgerlichen im öffentlichen Leben s. Grimm Rechtsalt. S. 403—409.

709) Grimm Rechtsalt. S. 447.

710) Die Mund über Weiber so wie der allgemeine Character der Vormundschaft s. bei Kraut die Vormundschaft nach den Grundsätzen des deutschen Rechts 1, S. 24—23 u. 171—186.

711) S. oben S. 31. 32.

712) Kraut a. a. O. S. 171.

713) Grimm a. a. O. S. 447.

714) Ebendas. S. 450.

wie über seine Kinder[15]). Die Frau war aus der Agnation ihrer Familie ausgeschieden und gehörte völlig der Familie ihres Mannes an[16]), also daß nach dem Tode desselben wenigstens da, wo das alte Recht bestand, die Tutel auf die nächsten Verwandten des Ehegatten überging; Rückkehr in die natürliche Familie konnte nur durch Rückkauf bewerkstelligt werden[17]). Das Vermögen der Frau ging während der Ehe in das des Mannes über, erst bei der Scheidung wachten die Rechte der Frau auf dasselbe wieder auf[18]).

Die allgemeine Form, wodurch die Mund über die Frau erlangt wurde, war der Kauf. Er findet sich bei allen germanischen Völkerschaften, bei Gothen, Skandinaviern, Sachsen, Angelsachsen und den hochdeutschen Stämmen, Franken, Burgundern, Longobarden[19]). Daß er einst überall ein wirklicher Kauf gewesen sei, leidet keinen Zweifel. Bei einigen Völkern war sogar der Kaufpreis gesetzlich bestimmt, so bei den Sachsen 300 Solidi, bei Longobarden 200 Solidi[20]). Auf einer früheren Stufe der Cultur bestand er hauptsächlich in Vieh, wie dies theilweise auch noch späterhin der Fall war[21]). Der Zweck ist in dem Namen, womit er belegt ist, hochd. muntskaz, fries. mondschet, altnord. mundr enthalten. Er wurde wenigstens nach altem Rechte

---

715) Ueber die Vatergewalt s. Grimm a. a. O. S. 455—462.

716) Weinhold die deutschen Frauen im Mittelalter, ein Beitrag zu den Hausalterthümern der Germanen S. 193.

717) Grimm a. a. O. S. 452: „Nach strengem altem Rechte fällt das Mundium über die Wittwe dem Erben des Mannes zu, . . . zunächst also dem volljährigen Sohne aus einer früheren oder aus ihrer eigenen Ehe und dann des Mannes übrigen Verwandten". Ueber die Reihenfolge der einzelnen zur Vormundschaft Berechtigten s. Kraut a. a. O. 1, S. 186—202. Hierin zeigt sich dasselbe Princip wie in der römischen Ehe mit Manus, wo die Frau ebenfalls aus ihrer natürlichen Agnation austrat und gänzlich der Familie ihres Mannes angehörte. Ueber den Rückkauf des Mundium s. Grimm a. a. O. S. 448. 452.

718) Grimm S. 449. Kraut 2, 344 ff.

719) Die Belege bei Kraut 1, S. 171 u. 172, zerstreut bei Grimm im Capitel von der Ehe.

720) Grimm S. 422. 423.

721) Nach Tac. Germ. 17, dessen Anschauung hier etwas getrübt erscheint, Rinder, Pferde und Waffen. In den meisten alten Kaufformeln gewöhnlich Ochsen und Pferde genannt, in lex Visigoth. 10 Knechte, 10 Mägde und 30 Rosse; Reiche geben auch Güter und Grundstücke. Im Gedichte von der Bauernhochzeit besteht der Kaufpreis in drei Bienenstöcken, einem Pferde, einer Kuh, einem Bock, einem Kalb. In den angelsächsischen und nordischen Gedichten wird die Braut nicht selten mit Golde erkauft. S. Grimm a. a. O. S. 427—429.

an den Vater oder an den Vormund entrichtet und verblieb diesen als ächtes Eigenthum[22]). Erst eine spätere Sitte führte ein, daß er theilweise oder ganz der Frau als Mitgift gegeben wurde[23]).

Mit dem Kaufe war jedoch die Ehe noch nicht vollzogen, er war nur eines der Momente, durch welche sie begründet wurde. Factisch bestand die Ehe erst dann, wenn das Weib dem Manne übergeben und von ihm heimgeführt war[24]). Wie bei allen übrigen indogermanischen Völkern, so fanden auch bei den Germanen Hochzeitsgebräuche statt, welche den doppelten Zweck hatten, einmal die Ehe unter den Schutz der Götter zu stellen, sie durch religiöse Weihe zu heiligen, — sodann sie vor Zeugen zu vollziehen und als rechtlich bestehend anerkennen zu lassen. Das Religiöse und Civilrechtliche erforderten sich ursprünglich gegenseitig, und erst nachdem das Heidenthum zu weichen begann, ging das erstere unter oder erhielt sich nur in wenigen Trümmern. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Hochzeitsgebräuche der Germanen auch nur in einiger Vollständigkeit hier darzulegen, nur die characteristischen Züge derselben mögen berührt werden. Den Mittelpunct jener religiösen Weihe bildete ein Opfer; wir sind berechtigt, dasselbe bei allen germanischen Völkern anzunehmen. Erhalten haben sich Ueberreste davon in den entlegensten Sitzen des germanischen Stammes. So brachten die alten Skandinavier dem Freyr bei der Hochzeit ein Opfer dar[24a]); noch spät war bei ihnen das Opfertrinken bei der Hochzeit gebräuchlich[25]). Wenn die Braut bei den Niedersachsen dreimal um den Heerd geführt wurde, auf welchem frisches Feuer angezündet war, wenn sie dabei ein Wassergefäß trägt, so müssen wir hierin einen Brauch erkennen, der mit dem Hochzeitsopfer auf dem Hausheerde im nächsten Zusammenhange

---

722) Grimm S. 425. 427.

723) Bei Longobarden und Skandinaviern, ebendas. S. 423.

724) Edict. Rothar. c. 216. Kraut 1, S. 173. Daher der Ausdruck: „Sobald die Decke Mann und Weib beschlägt, ist die Ehe vollzogen". Grimm S. 440.

724a) Adam. *Bremens.* gest. Hamab. eccl. pontific. IV, 27 bei Pertz monum. 9 (script. 7) p. 380; Omnibus itaque diis suis attributos habent sacerdotes, qui sacrificia populi offerant, si pestis et fames imminet, Thor idolo libaturi, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi.

725) Weinhold a. a. O. S. 266: „Einzelne Abschnitte machte das Opfertrinken für diesen oder jenen Hauptgott. Der erste Minnetrunk wird dem Thor gebracht . . . demnächst kommt der Becher für alle Götter . . . nach dem Freyjatrunk ist das Zechen zu Ende".

steht[26]) und sich fast ebenso bei Griechen und Römern wiederfindet. Der Feuerbrand, über welchen die Verlobten schreiten[27]), ist eine religiöse Reinigung, zu welcher sich zahlreiche Parallelen bei Germanen und Römern in dem Ueberspringen und dem sonstigen Gebrauche des Feuers finden[28]). Als Symbol der Holda ist der Rosmarin aufzufassen, den die Braut zu tragen pflegt; in der germanischen Ehe walten dieselben Gottheiten wie in der römischen und griechischen, die agrarisch-tellurischen Gottheiten, die Vorsteher der Fruchtbarkeit in der Natur wie in der Ehe[29]). Der Hammer auf dem Schooße der Braut

726) Weinhold S. 257: „Noch heute ist es in norddeutschen Gegenden Sitte, die junge Frau dreimal um den Heerd zu führen, auf dem ein frisches Feuer brennt". Kuhn und Schwartz norddeutsche Sagen, Mährchen u. Gebräuche S. 433: „Ehedem war es im Vaterlande Sitte, der Braut, sobald sie das Haus des Mannes betrat, einen slêf (Kelle) in die Hand zu geben und sie dreimal ums Heerdfeuer zu führen". — Gerade auch darin, daß das Feuer frisch angezündet ist, zeigt es sich, daß wir es hier mit einem religiösen Gebrauche zu thun haben, welcher mit dem Opfer in Verbindung steht. Vgl. Grimm Deutsch. Mythologie S. 569: „Für unsam zu heiligem Geschäfte galt Feuer, das eine Zeitlang unter Menschen gebraucht worden war, sich von Brand zu Brand fortgepflanzt hatte".

727) Kuhn u. Schwartz a. a. O. S. 434.

728) Vgl. die römischen Palilien und Leichenbegängnisse, die deutschen Frühlingsfeuer. Grimm Mythol. S. 579. 580. 584 ff.

729) Freyr, dem die Skandinavier bei der Hochzeit opferten, war Gott der Fruchtbarkeit, Grimm vergleicht ihn mit Liber, die Freya mit Libera. In der Snorra Edda S. 258 Simr. heißt es: Freyr ist der trefflichste unter den Asen, er herrscht über Regen und Sonnenschein und das Wachsthum der Erde, und ihn soll man anrufen um Fruchtbarkeit und Frieden. Frô wurde wie Priapus abgebildet Adam. Brem. IV, 26 (Pertz monum. 9 (script. 7) p. 379): Tertius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus cujus etiam simulacrum fingunt ingenti priapo. Seine Frau Gerdhr ist nach Simrocks Deutung, Edda S. 349. 350, die pflanzentreibende Erdwärme. Das ihm geheiligte Thier ist außer Pferd und Ochs vorzüglich das Schwein, worin das tellurische Element nicht zu verkennen ist. S. Grimm Myth. S. 193—200. — Loki, ebenfalls ein unterirdischer Gott, steht dem Heerdfeuer und Hauswesen vor; er ist Symbol der zeugenden Kraft, giebt Regsamkeit und lebensfrische Farbe (Volusp. 16, 7). In ihm kommt einerseits das chaotisch-zerstörende, andererseits das ordnende belebende Element zur Erscheinung. S. Weinhold in Haupts Zeitschr. 7, S. 1—94. — Holda und Bechta beschützen den Ackerbau, haben den Pflug in ihrer Obhut, geben Kindersegen und stehen dem Spinnen und Weben vor. Grimm Myth. 246—253. — Thor, dem der erste Opfertrunk bei der Hochzeit gilt und mit dessen Hammer die Braut geweiht wird, zeigt wenigstens in seiner Gemahlin Sif tellurisches Wesen. Sif, deren Haar abgeschnitten von Unterirdischen durch Eiseninstrumente wieder bereitet und aus Gold gefertigt wird, ist nach Uhlands Deutung das Getraidefeld mit goldenen Aehren. S. Uhland Sagenforschungen S. 75.

ist Thors Symbol, durch welches die Braut geweiht werden soll[30]). Auch eine Anzahl anderer Hochzeitsceremonien, die Hochzeitsgesänge, der Brautlauf, das Gastmahl und der Tanz, müssen unter religiösem Gesichtspuncte gefaßt werden[31]); sie sind die letzten Nachzügler des alten erlöschenden Heidenthums, die geduldet wurden, weil sie unschuldig erschienen, nachdem die Hauptmomente, das Opfer an die Götter und die Divination durch das Loos[32]), von ihnen abgetrennt waren.

Die bisher erwähnten Sitten und Institute wurzeln in der Vorzeit, sie sind ein gemeinschaftliches Erbgut aller germanischen Völker aus der Zeit, wo diese noch ein einheitliches Ganze bildeten, und wenn auch Verschiedenheiten bei den einzelnen Völkern bestehen, so fanden doch keine Gegensätze statt, lagen doch keine heterogenen Principien zu Grunde. Ungeachtet die Germanen über einen ungleich größeren Raum verbreitet sind als die italischen Völker, ungeachtet sie nicht so frühzeitig wie diese in einem regen, die Stammeseigenthümlichkeit neutralisirenden Verkehre sich einander wieder näherten, so haben sie doch dieselben Principien der Eheschließung, ein deutlicher Fingerzeig, wie wenig wir berechtigt sind, für die italischen Völker ein entgegengesetztes Verhältniß anzunehmen. In der Eheschließung der Germanen kehren endlich dieselben Principien wieder, wie bei den verwandten Völkern, Römern, Griechen und Indern, der Kauf der Braut und die religiösen Hochzeitsgebräuche, welche mit der Vollziehung der Ehe und der Heimführung verbunden sind. Das aber, worin die germanische Ehe der römischen am nächsten steht, ist die alte strenge Mund. Während die ersten sicheren Nachrichten bei den Römern neben der Manusehe schon das Matrimonium sine Manu erscheinen lassen, ist bei den Germanen die Mund noch allgemein, und wir

---

730) Grimm Rechtsalt. S. 163. 463. Weinhold S. 257.

731) Vortrefflich sagt Weinhold S. 257: „Der gottesdienstliche Theil des Brautlaufs war auch mit Liedern ausgestattet, welche den Schutz und den Segen der Gottheit erflehten. Unser Schluß wird theils durch den Sprachschatz, theils durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt, indem in dem ganzen Mittelalter Brautgesänge nachzuweisen sind, welche theils unmittelbar nach dem Zusammengeben des Paares, theils auf dem Zuge der Braut in das Haus des Bräutigams angestimmt wurden. Wir dürfen dieselben ohne weiteres für einen Rest der gottesdienstlichen Alterthümer der Germanen erklären."

732) Wie die Römer durch Auspicien und Omina, so erkundeten die Germanen durch Looswerfen die Einwilligung der Götter zur Ehe, eine Sitte, welche erst auf kirchlichem Wege abgeschafft wurde. S. Weinhold S. 256. Das Looswerfen war die allgemeinste Art der Divination in häuslichen wie in öffentlichen Angelegenheiten.

können den Entwicklungsgang verfolgen, welcher in seinem letzten Resultate den Untergang der Mund und die Abschaffung des Kaufes zur Folge hatte.

Um zunächst von dem Abkommen des Kaufes zu sprechen, so war dieser noch wirklicher Kauf bei Sachsen, Westgothen, Burgundern, Longobarden, Dietmarsen und in älterer Zeit auch bei den Angelsachsen [33]. Die Stufenreihe, in welcher er nach und nach seinem Untergange zugeführt wurde, ist folgende.

1. Die Bestimmung des Kaufpreises wird insofern umgewandelt, als er ganz oder theilweise der Braut als Mitgift gegeben wird, so bei Skandinaviern zur Zeit der Abfassung der Rechtsbücher und bei den Longobarden seit dem siebenten Jahrhundert [34].

2. Der Kauf ist wie in der Coemtio zu einem bloßen Symbole geworden; ein Geldstück oder mehrere stellen das Pretium dar. So bei Franken [35].

3. Wo der Preis nicht symbolisch geworden ist, da wird er nicht mehr an den Vater oder Vormund der Braut, sondern an die Braut selber entrichtet [36]. Wie sehr dies den Begriffen der alten Zeit widerstreitet, einer wie späten Entwicklung dies angehört, das geht schon daraus hervor, da einst die Frau überhaupt kein Rechtsgeschäft vornehmen und kein ächtes Eigenthum besitzen konnte [37].

4. Der Kauf wird endlich ganz unterlassen, gilt als eine Barbarei, wird durch das rechtliche und sittliche Bewußtsein verboten [38].

---

733) Lex Saxon. 6, 1: Uxorem ducturus 300 sol. det parentibus ejus. ib. 7, 3, 4: Qui viduam ducere velit, offerat tutori pretium emtionis ejus h. e. sol. 300. Lex Visig. 3, 4, 2: Si inter sponsum et sponsae parentes . . . dato pretio de futuro conjugio facta fuerit, definitio. Mehr bei Grimm S. 421. 422.

734) Grimm S. 423. Weinhold S. 212. 213. Es könnte scheinen, als ob auch Tacit. Germ. 17 diese Sitte vor Augen hätte, aber mit Recht bemerkt Weinhold S. 212: „Die Beschaffenheit der Gaben bringt es schon mit sich, sie für Leistungen an die Verwandten der Frau zu erklären.“ Vgl. darüber auch Kraut 1, S. 315.

735) Symbolische Sponsalia per aes et denarium bei den Franken in Urkunden erwähnt, so: Igitur dum taliter parentibus nostris utriusque partis complacuit atque convenit, ut ego te solido et denario secundum legem salicam sponsare deberem. Form. Lindenbr. 75 (Baluz. 2, 532). Ille qui viduam accipere vult, cum tribus testibus, qui adprobare debent, tres solidos aeque pensantes et denarium habere debet. Lex Solic. tit. 47. Grimm S. 423. 424.

736) So bei den Longobarden seit dem achten Jahrhundert. Weinhold S. 212.

737) Grimm S. 423.

738) Bei den Angelsachsen verbot Knut den Kauf, Grimm S. 422.

Das Abkommen der Mund und der darauf begründeten Ehe steht mit dem Untergange der ganzen alten Familienverfassung in Verbindung. Das Recht des Vaters, sein Kind auszusetzen, zu tödten, zu verkaufen, erlosch. Wie hätte sich die Mund halten können, die im Grunde nichts anderes war, als jenes unumschränkte Recht des Hausherrn auf die Ehefrau angewandt, als eine zweite väterliche Gewalt, welche vom Ehemann ausging? Im Laufe der Zeit begann das Weib selbstständiger zu werden und dem Manne coordinirter dazustehen. Nach ältestem Recht war das Weib von der Succession in ächtes Eigenthum völlig ausgeschlossen und erbte erst, wenn männliche Nachkommenschaft fehlte. „Der Mann geht zum Erbe, das Weib davon[39]". Erst nach und nach werden Töchter zur Erbschaft berufen, bis sie endlich im Allgemeinen den Männern hierin gleichgestellt werden. In ältester Zeit gab es bei den Germanen nur Ehen mit Mund wie bei den Römern nur Ehen mit Manus. Späterhin war legitime Ehe auch ohne Mund möglich. Jakob Grimm sagt[40]: „Es gab Ehen, wo der Gemahl nie das Mundium erwarb. In der Regel jedoch willigt der Vater der Braut ein und überträgt durch die Uebergabe der Tochter seine Gewalt." Dergleichen Ehen mögen jedoch in der früheren Zeit selten gewesen sein, wenigstens hat sich keine feststehende, allgemeine Form dafür gebildet, wie dies bei den Römern der Fall war. Die alte Strenge und Unbeschränktheit der Mund ist bei den Germanen allmählig gemindert und herabgedrückt worden, indem ihr mehr und mehr Momente entzogen wurden, bis sie endlich ganz verschwand. Wann das Recht, die Frau zu tödten und zu verkaufen, abgekommen sei, vermögen wir nicht zu bestimmen; in England dauert das letztere bis in die neueste Zeit fort, wenn auch nur in seltenen Fällen und nur in den unteren Volksklassen davon Gebrauch gemacht wird[41]. Im Sachsenspiegel ist die Tutel über die Frau von den Agnaten des Mannes auf den Vater der Frau oder ihre nächsten väterlichen Verwandten übergegangen, wodurch die uralten Agnationsverhältnisse in der Ehe eine der neueren Zeit entsprechende Umwandlung erlitten, während früherhin der Vater nur dann die Tutel erhielt, wenn er das Mundium von den Erben des Mannes zurückerkauft hatte. Auch das Vermögensrecht nahm eine andere Gestalt an,

---

739) Grimm S. 407. 472.

740) Ebendas. S. 448.

741) Ebendas. S. 451.

welche von den individuellen Verhältnissen einzelner Länderstriche, ja sogar einzelner Ortschaften abhing. Das Weib wurde endlich aller Tutel enthoben, womit der vollständige Bruch mit dem alten Principe gegeben war.

Das Gesagte möge genügen, um für unseren Zweck zu beweisen, daß auch in der germanischen Ehe eine mit der sonstigen Entwicklung parallel gehende Bewegung stattfindet. So groß auch die Abweichungen sind, so ist dieser Entwicklungsgang doch seinen allgemeinen Grundzügen nach, und nur diese betonen wir hier, derselbe wie bei anderen Völkern, insonderheit bei den Römern. Das germanische Alterthum kannte nur Ehen mit Mund; die Mund wird gelockert und hört endlich ganz auf. Die einst allgemeine Form der Eheschließung war der Kauf und die damit verbundenen religiösen Hochzeitsgebräuche. Der Kauf wird symbolisch und verschwindet zuletzt ganz, die Hochzeitsgebräuche treten mehr und mehr in den Hintergrund und gehen des rechtlichen Momentes verlustig, welches sie in der früheren Zeit, als Recht und Sitte noch in ihrer Einheit bestanden, gehabt haben mögen. Alle germanischen Völkerschaften, so weit sie auch von einander getrennt sind, haben dieselben Principien der Eheschließung, und wenn sie diese auch in verschiedener Weise fortgebildet haben, so treffen sie doch am Ende wieder in demselben Resultate zusammen, daß der Kauf und die Mund abgeschafft und die Stellung des Weibes eine freiere wird.

4. Zusammenfassung.

Wir fassen die Resultate der vorhergehenden Untersuchung kurz zusammen. Es mag uns dabei erlaubt sein, die verwandten Völker als ein großes Ganze zu betrachten, in welchem sich die einzelnen Glieder ergänzen und so zu einer harmonischen Totalität vereinigen. Mögen auch die individuellen Verhältnisse der Völker fast unendlich verschieden sein, in den Instituten der Familie gehen sie von denselben Principien aus, und die verschiedenen Darstellungen und Ausdrücke, der bunte Wechsel der Formen, in denen sich diese Principien abgespiegelt haben, sind nur die äußeren Erscheinungen, gleichsam die in die Materie abgedrückten Gestalten des Urbildes.

1. In der Eheschließung herrscht Entwickelung; mit dem Umschwunge der Zeiten und des Bewußtseins treten andere Formen auf, werden die alten verdrängt oder bleiben neben den neuen fortbestehen, jedoch so, daß sie mehr und mehr ihrem Untergange entgegen gehen.

Die Mehrheit der Eheschließungsformen, welche ein und dasselbe Volk besitzt, ist nicht das Resultat äußerlicher Vereinigung, sondern innerer Bewegung, sie verdankt verschiedenen Zeiten ihren Ursprung.

2. Die Eheschließung beruht bei den indogermanischen Völkern im Allgemeinen auf denselben Grundlagen. Diese sind einerseits die Sponsalien, verbunden mit dem Kaufe der Braut, wodurch dem Vater eine Entschädigung für den Verlust der Tochter geleistet werden soll, andererseits religiöse Hochzeitsgebräuche, durch welche die Ehe unter den Schutz der Götter gestellt und geweiht wird. Beide Elemente waren in der Urzeit der indogermanischen Völker immer vereinigt, das eine ebenso wichtig und unerläßlich wie das andere; ohne Entgelt gab der Vater seine Tochter nicht, ohne die Einwilligung der Götter war die Ehe nicht gültig. Ein Gegensatz von bürgerlicher und religiöser Eheschließung hat weder in der Urzeit noch im späteren Alterthume bestanden. Die Völker haben gleichmäßig das Bedürfniß gefühlt, durch Opfer und Gebet den göttlichen Segen zu erbitten, aber als im Laufe der Zeit die Religion mehr und mehr dem Individuum anheimfiel, als die göttlichen Gewalten vor den menschlichen in den Hintergrund zu treten anfingen, da fiel das Uebergewicht in der Eheschließung auf die Seite des civilrechtlichen Elementes, die Sponsalien und den Kauf, und die Beobachtung der religiösen Hochzeitsfeier war dem religiösen Bedürfnisse des Individuums hingegeben.

3. Von diesen beiden Elementen, dem Kaufe und der religiösen Hochzeitsfeier, geht alle weitere Entwickelung aus. Einst einheitlich verbunden trennen und theilen sie sich späterhin, woraus die neuen Formen entstehen. Seinen tiefsten Grund hat dies in dem Abscheu, den man im Verlaufe der Zeit vor dem Kaufe der Frau fühlte, so wie in dem Interesse der Stände, welche ihrem Character gemäß das eine oder das andere Element strenger festhielten.

4. Der Kauf der Frau geht jedoch nicht alsobald unter, sondern durchläuft bis zu seinem Erlöschen noch eine Stufenreihe. Das alte und neue Bewußtsein tritt miteinander in Conflict, das Resultat ist meist das symbolische Bestehenbleiben und die Modification des Kaufes. Diese Stufenreihe ist folgende.

a) Der Kauf wird religiös gewendet, der Preis dient nicht mehr dazu, dem Vater ein Entgelt für seine Tochter zu leisten; er wird zwar gegeben, aber als Tribut den Göttern dargebracht. So die Inder in der Arschaehe.

b) Das Kaufgeld wird entweder vom Bräutigam dem Mädchen, oder es wird dem Vater gegeben, aber dieser steuert damit seine Tochter

aus. Beides findet Statt bei den germanischen Völkern, das letztere in der homerischen Zeit und bei den Indern in der Arschaehe.

c) Das Kaufgeld wird Symbol, es hat keinen Werth mehr, sondern dient nur als Träger oder als Bild der Handlung, wodurch der Vater seine Tochter in die Gewalt des Mannes giebt. So das römische As in der Coemtio, der germanische Solidus und Denarius.

d) Der Kauf der Frau erlischt durch Unterlassung wie bei den Römern und den meisten Völkern, oder er wird gesetzlich verboten wie bei Indern und Angelsachsen.

5. Die völlige oder theilweise Beseitigung des Kaufes läßt neue Eheschließungsformen hervorgehen.

a) Der Kauf fällt ganz weg, es treten bloße Sponsalien an seine Stelle, meistens erlischt hiermit auch die strenge hausherrliche Gewalt, welche der Mann über das Weib ausübt. So bei den Griechen. Neben den Sponsalien bleibt die religiöse Hochzeitsfeier bestehen, aber sie verliert im Umschwunge der Zeiten mehr und mehr ihre Bedeutung.

b) Wo der wirkliche oder symbolische Kauf bestehen bleibt, bildet sich daneben eine Eheschließungsform ohne Kauf, in welcher vorzüglich die religiösen Elemente hervortreten. Sie ist keine neue Form, sondern die alte mit Beseitigung des einen Elementes, aber mit um so strengerem Festhalten des anderen. So die Brahma-, Daiva-, Pragapatja-Ehe der Inder und wie wir unten sehen werden, die Confarreatio der Römer. Beide dienen hauptsächlich priesterlichen Interessen.

6. Die Eheschließung ohne Kauf, welche jedoch das religiöse Element um so strenger conservirt, tritt zuerst bei den oberen Ständen auf, die Handel und Ackerbau treibenden Klassen erhalten die Kaufform, ohne deßwegen die religiöse Hochzeitsfeier aufzugeben, die priesterliche Aristokratie verdrängt ihn zuerst, setzt an seine Stelle das bloße Versprechen, fordert dagegen die religiösen Gebräuche als Nothwendigkeit. So wurde bei den Indern zuerst den Brahmanen die Asura-Ehe verboten, den Xatrija, Vaiçja und Çudra noch erlaubt, aber endlich auch für diese abgeschafft. — Ursprünglich findet zwischen den Ständen kein Unterschied in der Eheschließung statt, erst im Laufe der Zeit hat sich ein solcher herausgebildet. So galt einst bei den Indern Kauf und religiöse Hochzeitsfeier als Eheschließung für alle Klassen.

7. Wir behandeln hier kürzlich auch die Abwandlung des alten aus der indogermanischen Urzeit stammenden Gewaltverhältnisses über

die Ehefrau, welches die Römer Manus nennen. Die Manus ist die hausherrliche Gewalt auf die Frau angewendet. Die Manusehe ist die älteste, alle übrigen sind durch Lockerung der solidarischen Familienverfassung entstanden. Auch hier sind bis zum Untergange des urzeitlichen Verhältnisses eine Anzahl von Stufen zu unterscheiden.

a) Neben der strengen Ehe kommt die freie auf, beide Formen stehen coordinirt neben einander, jedoch so, daß die jüngere mehr und mehr die ältere verdrängt und zuletzt allein den Platz behauptet. Dieser Proceß liegt uns noch bei den Römern vor Augen.

b) Das Gewaltverhältniß bleibt in allen Eheschließungsarten dasselbe, nur das Recht des väterlichen Consenses wird geschmälert, indem das Mädchen nach eigener Wahl die Ehe eingeht und erst nachträglich die väterliche Einwilligung einholt, die jedoch gemeiniglich nicht verweigert werden kann. So die indische Gandharvaehe.

c) Besteht noch die patriarchalische Vatergewalt in alter Integrität, so verbleibt die Frau, welche eine freie Ehe eingeht, in der *patria* Potestas; nur wo diese schon gemildert ist, wie bei den Indern, welche nicht mehr das Tödtungsrecht über die Kinder besitzen, geht die Frau bei jeder Art der Eheschließung in die Familie ihres Mannes über.

d) Spurlos ist die Manus wie fast die ganze alte Familienverfassung bei den Griechen verschwunden, nur einzelne Ueberreste geben sich noch kund in dem Rechte, die ehebrecherische Frau zu tödten und das Kind auszusetzen. Die Griechen haben am frühesten die Stufe des ehelichen Verhältnisses erreicht, auf welcher die Römer erst in der Kaiserzeit anlangen.

Dies sind die Formen der Eheschließung und des ehelichen Gewaltverhältnisses, wie sie sich im Alterthume ausgebildet haben. So groß auch die Fortschritte sind, welche die alten Völker über die Institute der Urzeit hinaus gethan haben: sie bleiben innerhalb einer sehr bestimmten Grenze stehen, wandeln zwar die alten Formen um, aber lockern sie nur auf und vermögen nicht wahrhaft neue zu schaffen. Das religiöse Element sank immer tiefer und erst das Christenthum führte eine durchgreifende neue Gestaltung in der Ehe herbei.

III.

Entwickelung der römischen Eheformen.

Die Darstellung der Entwickelung, welche in den römischen Eheformen herrscht, hat die vorhergehenden Untersuchungen zu ihrer Vor-

aussetzung. Wir operiren mit den dort gefundenen Resultaten und stellen hier zunächst zwei Sätze hin, welche im Obigen näher begründet sind, hier aber als die Fundamente für die weitere Untersuchung wiederholt werden müssen.

1. Die Mehrheit der römischen Eheformen ist nicht auffallend, sie ist nicht aus dem Zusammenflusse verschiedener Völker hervorgegangen, sondern das Resultat der Entwickelung, welche in der Ehe wie in jedem anderen Institute mit dem Umschwunge der Zeiten stattfindet; ja es ist sogar gegen die historische Analogie, annehmen zu wollen, daß die italischen Stämme principiell verschiedene Arten der Eheschließung gehabt hätten. Die verwandten italischen Völker bilden eine in sich geschlossene Einheit, welche nicht bloß auf der Aehnlichkeit natürlicher Beanlagung, sondern auch auf historisch-genetischem Zusammenhange beruht, sie waren früher Ein Volk und haben sich erst im Laufe der Zeit in einzelne selbstständige Stämme getrennt. Wie lange sie Ein Volk waren, läßt sich aus dem inneren Gefüge der Institute schließen, welche sie gemeinschaftlich entwickelt haben. Ehe sie sich noch trennten, war schon längst ihre Familienverfassung vollendet und in sich abgeschlossen, waren auch die Fundamente des Gemeindelebens, die Gentil-, Curien- und Stammverfassung vorhanden, das Recht der Fetialen, der Colonieenanlegung und die Auspicin ausgebildet. Gegen eine principielle Verschiedenheit der Eheschließungsformen bei den italischen Völkern spricht aber auch die große Analogie dieser Institute bei den übrigen Völkern des indogermanischen Stammes. Ueberall ruht hier die Ehe auf denselben Principien, überall geht sie von denselben Voraussetzungen aus und hat denselben Verlauf. Die spätere Entwickelung bildet allerdings keine historisch-genetische Einheit, ein jedes Volk hat sie für sich durchlaufen, aber alle die neuen Formen, welche geschaffen werden, stehen doch wieder unter einem einheitlichen Principe, weil die Völker auf gleichen Fundamenten fortgebaut haben; die neuen Formen sind die zeitlichen Erscheinungen derselben Idee, sie sind verschieden, weil sie die endlichen Formen sind und auf verschiedenem Boden sich gebildet haben, aber sie sind nicht principiell einander entgegengesetzt.

2. Es findet kein Gegensatz von religiöser und bürgerlicher Eheschließung statt, weder in dem höheren, noch in dem späteren Alterthume. Alle indogermanischen Völker haben gleichermaßen das Bedürfniß gefühlt, die Ehe in Gegenwart und unter Anrufung der Götter mit Opfern und Gebeten zu schließen. Ursprünglich

waren diese beiden Elemente, das civilrechtliche und das religiöse, ungetrennt und für alle Stände gleich wichtig. Die Confarreatio, die Coemtio, so wie die Usus- und die freie Ehe wurden durch religiöse Feierlichkeiten eingegangen. Das Interesse des Standes und der mehr und mehr herannahende Indifferentismus gegen den alten Glauben rief Verschiedenheiten hervor. Der Confarreatio blieben die religiösen Gebräuche nach wie vor gleich wichtig und nothwendig, ihr Wesen als einer Form, die Manus zu erwerben, beruhete hierauf; die Coemtio, der Usus und die freie Ehe dagegen hatten ihre rechtliche Existenz in der Mancipation oder Usucapion und dem Consens, bei ihnen kam das religiöse Element nicht in Betracht und deßwegen, weil es nicht nothwendig war, mußte es mit dem Zurücktreten der Religion nach und nach bedeutungslos werden. So wurden ja auch selbst in Staatsangelegenheiten die Auspicien häufig nur formell eingeholt oder ganz unterlassen.

Diese beiden Sätze dienen als sichere Grundlagen der folgenden Untersuchung. Wir haben gezeigt, wie die Elemente der römischen Eheformen, die Manus, der Kauf, die religiösen Hochzeitsgebräuche aus der Urzeit stammen. Sie reichen weit über die Gründung Roms hinaus und sind als Resultate gemeinschaftlicher Entwicklung anzusehen; ja es kann kaum bezweifelt werden, daß die Grundsubstanz der römischen Familienverfassung, ihre solidarische Einheit und Geschlossenheit, ihr monarchisches Princip, vermöge dessen der Hausherr als Herrscher über die Seinigen dasteht, die väterliche Gewalt, die Manus und die Tutel über die Weiber, in der Zeit entstanden ist, wo die sämmtlichen indogermanischen Völker noch Ein Ganzes ausmachten, sich noch nicht geschieden hatten. Die Rechte des Hausherrn über alle ihm Angehörige fließen aus demselben Principe; sie sind nicht dem Eigenthumsrechte nachgebildet, nicht als Analogie der väterlichen Gewalt über Kinder anzusehen, sondern sie sind die ältesten und ursprünglichsten Urbilder nicht allein des Familienstaates, sondern aller gesellschaftlichen Verfassung überhaupt[42]). Von diesen Urtypen aus hat sich die menschliche Gesellschaft weiter entwickelt, aus dem engen Kreise der Familie wurde die Gemeinde. Die älteste römische Gemeindeverfassung war urbildlich schon in der Familienverfassung vorhanden und hat sich nach dieser gestaltet. Der öffentliche

742) S. erst. Abschn. I.

Cultus ist das Abbild des häuslichen, aber mit erhöheter Bedeutung, im vergrößerten Maßstabe. Der Tempel ist das Wohnhaus, der ewige Heerd der Vesta der Hausheerd, der einst zugleich Altar war; die dienenden Vestalinnen sind die Kinder des Hauses, welche das Feuer bewachen; der Flamen und die Flaminica, die Camilli und die Camillä stellen die Gemeinde als eine durch die Gemeinschaft der Sacra in sich gebundene und zusammengehaltene Familie dar.

Mit der Erweiterung der Kreise, mit dem Entstehen der Gemeinde und des Staates war eine höhere Einheit neben jene engere der Familie getreten. Die Aufgabe der höheren Einheit war es, die engere zu beherrschen, in sich aufzulösen, sie als ein integrirendes Moment ihrer selbst sich dienstbar zu machen. Hieraus ging das Bestreben hervor, die hausherrliche Gewalt zu beschränken, auf den Staat zu übertragen und so das Individuum unmittelbar unter den Schutz des Staates zu stellen. Eine lange Reihe von Jahrhunderten hat dieser Proceß bis zu seiner Vollendung durchlaufen, die Scheu vor dem alten geheiligten Rechte der Väter hinderte eine willkührliche Abschaffung der patriarchalischen Familienverfassung. Ein Moment dieses Processes ist die freie Ehe, sie ist entstanden mit dem Verfalle der alten Familienverfassung [43]), sie ist der erste tiefe Bruch in derselben, wodurch die solidarische Einheit der Familie zerstört wurde. Wann sie sich gebildet habe, ist nicht mehr zu ermitteln, schon auf den zwölf Tafeln wird sie erwähnt, vermuthlich aber reicht sie noch höher hinauf.

Der conservative Geist der Römer, ihr strenges Anhalten an den Instituten der Vorzeit verstattete jedoch dem neuen Institute nicht

---

743) S. erst. Abschn. II. Dorn-Seiffen de femininarum condit. ap. Rom. p. 12. 13 läßt die freie Ehe durch Mißbrauch, aus Vernachlässigung der älteren Formen hervorgehen, weil die Agnaten das Vermögen nicht in fremde Familie übergehen lassen wollten. Näher kommt unserer Ansicht Hüllmann jus pontif. S. 123. 124, der sich über diese Verhältnisse folgendermaßen ausspricht: „In der früheren Zeit ist die eheherrliche Gewalt ebenso wesentlich und allgemein gewesen wie die väterliche .... Unrichtig ist die Vorstellung, die freie römische Ehe, bei welcher jene Gewalt nicht statt hatte, weshalb aber auch die Frau in rechtlicher Hinsicht nicht Mitglied der Familie des Mannes war, für die dem Plebejerstande ursprünglich eigenthümliche Ehe zu halten. Sie ist erst in der späteren Zeit aufgekommen, als mit den Banden der Gentilität auch die der Familien loser wurden“.

alsobald freie Bewegung, es bildete sich eine Form, welche auf der Grenze der alten und neuen Zeit stand, in der das Bewußtsein beider Zeiten sich vermittelte. Diese Form war der Usus [44]). Der Usus ist kein so altes Institut wie die Coemtio, die Analogie mit den verschiedenen Arten der Eigenthumserwerbung ist nur ein täuschendes Spiel, welches uns nicht trügen darf; er ist nichts anderes als die Anwendung eines bisher nur für Sachen gültigen Rechtes auf das Personenrecht, gewählt, um eine Vermittelung der alten Manusehe mit dem Bedürfnisse der freieren Stellung des Weibes dem Ehemanne gegenüber herbeizuführen. Im Sachenrechte bestand die Mancipation als eine Form der Eigenthumserwerbung und die Usucapion war deren Ergänzung. Mancipation war auch die Form, durch welche der Personenstand einer Familie verändert, der Uebergang aus der einen Familie in die andere bewirkt wurde. Hierin darf keine Uebertragung aus dem Sachenrechte gesehen werden; die Urzeit unterschied noch nicht die Gewalt über die Person und über das Eigenthum von einander, beide Gewalten schlummerten noch in unreflectirter Einheit, vor dem Hausherrn waren alle gleich. Der Usus dagegen ist, so weit unsere Nachrichten reichen, niemals im Personenrechte geltend gewesen. Erst als die Coemtio schon lange aus einem wirklichen Kaufe zu einem symbolischen geworden war, als das Bewußtsein mehr und mehr erlosch, daß das Individuum einst dem Eigenthum gleichgestellt war, als die Coemtio selbst nur noch als eine Anwendung erschien, da mußte es leicht werden, an der Stelle der Mancipation deren Ergänzung, den Usus, für das Eherecht eintreten zu lassen. Der Usus lenkte einerseits zur alten Zeit zurück, wenn das Trinoctium nicht eingehalten wurde, andererseits schaute er gleichsam in die Zukunft hinein, indem durch Einhaltung des Trinoctiums die Manus verhindert wurde und die freie Ehe entstand. Das Motiv aber, woraus er hervorgegangen war, war die Vermeidung der Manus; er lehnte sich an die alte Form an, aber barg den neuen Inhalt in sich und war die erste noch unselbstständige Erscheinung der freien Ehe.

Die freie Ehe schaffte sich im Verlaufe der Zeiten eine selbstständige vom Usus unabhängige Form [45]). Von der Vermeidung der Manus durch die Usurpation war es ein kleiner

---

744) S. dritt. Abschn. III, 3.

745) S. oben S. 50. 51. 160.

Schritt, der Manus sich überhaupt zu begeben. Man unterließ die Formen, welche dieselbe herbeiführten. So wurde die Manus von der Ehe abgetrennt, sie bestand jetzt für sich, als ein Accessorium, das beliebig hinzutreten oder fehlen konnte. Der Begriff der Ehe wurde selbstständig und begann, der alten Fesseln los und ledig, seine Entwickelung. Da bei dem Auftreten der freien Ehe die väterliche Gewalt noch in ihrer vollen Ausdehnung bestand, so verblieb die Ehefrau in der Gewalt ihres Vaters, in dessen Familie. Ehe und Vatergewalt traten in Conflict, es war dem Begriffe der Ehe zuwider, daß sie durch den Vater der Frau aufgerufen werden, daß die Kinder ihre Mutter nicht beerben konnten. Dieses letzte Stadium der Entwickelung hat die Kaiserzeit vollendet[46]).

Hiermit sind die Marken der inneren Bewegung in der römischen Ehe bezeichnet und der Gang, den sie im Allgemeinen genommen hat, bis zum Untergange der heidnischen Zeit dargestellt. Es bleibt noch eine Frage zu beantworten übrig, wie steht die Confarreatio zur Coemtio, woher stammt diese alte Zweiheit der Eheschließungsformen?[47])

---

746) S. oben S. 58—62.

747) Der Umstand, daß Cicero pro Flacco 34 nur die Coemtio und den Usus nennt, dagegen die Confarreatio nicht erwähnt, veranlaßte die älteren Gelehrten zu der Ansicht, daß die Confarreatio nicht als eine besondere Form der Manuserwerbung aufzufassen sei. Huberus identificirt die Confarreatio und Coemtio, Thomasius hält die Coemtio für einen Ritus der Confarreatio, Bachovius die Confarreatio für eine solemnitas pontificum et flaminum bei der Coemtio, Nicol. Abramus läßt die Nuptiä durch die Coemtio geschlossen werden und dazu die Confarreatio als einen einzelnen Ritus hinzutreten; Mercerus läßt bis auf die Kaiserzeit, wo die Ehescheidungen sehr häufig wurden, die Confarreatio und Coemtio eine Einheit ausmachen, florente libertate apud priscos Romanos coemtionem et confarreationem unum prorsus modum constituisse, licet oppressa libertate, postquam increbuerit divortiorum consuetudo et Romanorum singulos piguerit, et forte etiam puduerit, toties nuptialem illam confarreationem repetere, quoties uxor ducenda esset, distinctae fuerint, eo solo nomine, quod in coemtione difficiliores multae cerimoniae negligerentur et consulto praetermitterentur (ad Alex. ab Alexand. genial. dien. 2, 5 p. 267. 268). S. über alle diese Ansichten Grupen de uxore Rom. p. 149—157. Aehnlich nach Heineccius antiq. p. 131: Videtur coemtio et in confarreatione fuisse adhibita, tanquem ritus adcessorius. At postremis temporibus Romani, neglecta primario confarreationis ritu, solum adcessorium i. e. coemtionem retinuerunt, et inde

Erinnern wir uns kürzlich an das oben dargestellte Verhältniß beider Formen. Die Confarreatio ist nichts anderes, als jene uralte aus der Vorzeit stammende religiöse Hochzeitsfeier, welche mit Strenge und Genauigkeit festgehalten ist und durch Priester geleitet wird, damit das Interesse der priesterlichen Aristokratie vertreten und jeder Gebrauch nach alter überlieferter Weise ohne Vitium ausgeführt wird; sie bildet keinen Gegensatz zu den gewöhnlichen Hochzeitsgebräuchen, sondern enthält nur diese, aber in ihrer ursprünglichen unveränderten Form [48]. Die Coemtio ist der Kauf der Frau, der symbolisch geworden ist [49], neben ihm gehen die religiösen Hochzeitsgebräuche her, aber ohne wie bei der Confarreatio rechtlich nothwendig zu sein [50]. Hierin sind die ältesten Elemente der römischen Eheschlie-

---

factum, ut multis secundus hic modus ab illo primo non videatur discrepare. Seit der Auffindung des Gajus kann natürlich von der Identität beider Formen nicht mehr die Rede sein. Das richtige Verständniß jener Stelle Ciceros verdanken wir der lichtvollen und scharfsinnigen Auseinandersetzung Wächters, Ehescheidung S. 45 ff. Das Richtige, was an diesen Ansichten der älteren Gelehrten ist, hat O. Müller Etrusk. 1, S. 386 Anm. 99 eingesehen: „ursprünglich war nur die κατὰ νόμους ἱεροὺς συνελθοῦσα, die aber natürlich auch durch ἕδνα erkauft worden war, eine Frau mit vollem Rechte". Wir sind darin mit Müller einverstanden, daß wir für die vorhistorische Zeit als allgemein gebräuchliche Form der Eheschließung den Kauf und die religiösen Hochzeitsgebräuche, wie sie sich später in der Confarreatio erhalten haben, annehmen. Unrichtig ist es aber, wenn er den Grund für das Aufkommen der Coemtio als eine besondere Form der Manuserwerbung darin finden will, daß die Servianische Verfassung religiöse Formen durch Geldgeschäfte ersetzt habe. Aehnlich wie Müller hat auch Huschke Verfassung des Servius S. 602 das Verhältniß von Confarreatio und Coemtio bestimmt: „(Zu Servius Zeit) mag die Coemtio, die bisher nur bei den Patriciern ein Theil der in manum conventio per confarreationem gewesen und selbstständig nur bei den Plebejern vorgekommen war, nun auch eine für die Patricier zulässige in manum conventio geworden sein, die sich eben dadurch für immer von der Confarreatio loslöste". Eggers nimmt auch noch für die historische Zeit einen Kauf bei der Confarreatio an, Ehe mit Manus S. 77: „Es kam bei der Confarreatio . . . auch noch ein Kauf vor. Aber nicht wie später bei der Coemtio, kaufte hier der Mann das Weib, sondern umgekehrt das Weib den Mann, wofür Nonius auch noch den leider nicht mehr zu vergleichenden Varro als Auctorität anführt". Vgl. ebendas. S. 86 u. Rein Civilrecht S. 177. Die hier erwähnte Sitte bezieht sich aber nicht bloß auf die Confarreatio, sondern auf jede Hochzeitsfeier. S. darüb. d. Genauere im viert. Abschn. die drei Asses.

748) S. oben S. 142—145.

749) S. oben S. 82—92.

750) S. oben S. 93. 95.

ßung zu suchen, auch die Entwickelung der übrigen Völker geht von diesen Fundamenten aus. Die Confarreatio enthält die religiösen Hochzeitsgebräuche der Urzeit in ihrer ursprünglichen Gestalt als das eine Element, die Coemtio den Kauf, nur in umgewandelter symbolischer Form, als das andere Element. Wir werden nicht zweifeln können, daß die selbstständig für sich bestehende Existenz der Confarreatio erst ein Resultat innerer Bewegung ist. Wo aber ist hier das Motiv der Entwickelung zu suchen? Die oben angestellte Vergleichung der römischen Eheschließung mit der anderer indogermanischer Völker zeigte, daß der Widerwille vor dem Kaufe der springende Punct war, von welchem der Umschwung ausging. Die Inder hatten einst als allgemeine für alle Stände gültige Eheschließungsform den Kauf und die Hochzeitsgebräuche; der erstere wurde schon frühzeitig den Brahmanen verboten[751]) und hieraus gingen neue Formen hervor, welche gegenüber denen der Urzeit nur eine negative Bestimmung hatten, nämlich die Beseitigung des Kaufes, gegenüber der späteren Zeit dagegen dadurch eine positive Bestimmtheit erhielten, daß die religiösen Hochzeitsgebräuche mit Strenge beobachtet und für nothwendig gehalten wurden. Bei den Römern hat ein gleicher Proceß stattgefunden. Er liegt zwar im Dunkel der Vorzeit verborgen, keine Nachricht ist zu uns gelangt, aber darin redet er noch deutlich genug, daß die Coemtio, welche einst ein wirklicher Kauf war, zu einem symbolischen geworden ist. Auch bei den Römern hat es eine Zeit gegeben, wo der Kauf des Weibes mit dem sittlichen Bewußtsein nicht mehr vereinbar schien; man ließ ihn einestheils symbolisch bestehen, anderestheils schaffte man ihn völlig ab. Hieraus entstanden zwei Formen: symbolischer Kauf mit Beobachtung der Hochzeitsgebräuche, die Coemtio, — völlige Abschaffung des Kaufes und daneben um so strengeres Festhalten an den Hochzeitsgebräuchen, die Confarreatio. Wie bei den Indern die Brahmanen, so waren es bei den Römern die Patricier, welche zuerst den Kauf völlig aufgaben. Wie in der Urzeit alles Wissen und aller Fortschritt an die hervorragenden Geschlechter der Aristokratie sich anknüpft, wie die Aristokratie es ist, welche das Volk im öffentlichen Cultus mit der Gottheit vermittelt, so war auch sie es, der zuerst das höhere sittliche Bewußtsein aufging, welches den Kauf verdrängte. Die Patricier sind zwar keineswegs eine Priesterkaste und

751) S. oben S. 205. 206. 211.

können daher den indischen Brahmanen nicht gleichgestellt werden, welche als einen zweiten streng von ihnen geschiedenen Stand die Xatrija oder Krieger neben sich haben, allein jeder Patricier und eben nur der Patricier, nicht aber der Client und Plebejer, konnte die Staatspriesterthümer verwalten, und somit hatte dieser Stand gewissermaßen eine priesterliche Weihe, welche auch auf seine bürgerlichen und häuslichen Verhältnisse von größtem Einflusse war. Wer zum Priester erkoren wurde, mußte in allen Stücken fehllos sein. Wir haben schon oben gesehen, welch große Bedeutung in diesen Fällen die Ehe hatte und wie hiefür besondere Satzungen des Sacralrechtes bestanden. Der Flamen, der Pontifex und der Rex sacrorum mußte in erster Ehe stehen, jener bei dem Tode der Frau das Amt niederlegen. Die hohe Wichtigkeit der Priesterthümer ließ denn auch die Eheschließung von dem Pontifex maximus und anderen Priestern überwacht werden, damit in den Auspicien und Opfern kein Vitium entstände; alle religiösen Gebräuche wurden hier im Privatleben mit der Aengstlichkeit und Sorgfalt beobachtet, welche wir so häufig im Staatsculte antreffen. Ein zweites Moment der Eheschließung war der Kauf, welcher in der Urzeit allgemein stattfand. Er war jedoch ein bloß bürgerliches Rechtsgeschäft, ohne religiösen Kern und hatte seinen Angelpunct nur in dem Privatinteresse. Als jener sittliche Widerwille gegen denselben erwachte, mußte es vor allem dem Patricier 752), dem als zukünftigen Priester die höchste sittliche Reinheit das erste Gebot war, anstößig erscheinen, daß die Frau, welche Theil haben sollte an der Verwaltung der Priesterthümer, wie eine Sache durch ein Werthobject erworben,

752) Die Patricier erscheinen in der historischen Zeit als diejenigen, welche am meisten an den Instituten der Altvorderen festhalten, und es könnte daher auffallend erscheinen, daß wir ihnen hier eine Neuerung — denn als eine solche muß die Abschaffung des Kaufes gelten — zuschreiben. Allein man hat zu bedenken, daß das Patriciat, wo es uns historisch vorliegt, völlig in sich abgeschlossen ist und fast nur noch die Aufgabe hat, seine Existenz gegen die Angriffe der Plebs zu behaupten. In jener Urzeit dagegen, wo die Confarreatio entstand, war es noch im Flusse und in der Bewegung begriffen; das Sacralrecht mochte zwar in seinen Fundamenten schon unumstößlich feststehen, allein es war noch weiterer Ausbildung fähig und erhielt diese eben durch die Patricier im Fortschritte des religiösen und sittlichen Bewußtseins. Ebenso waren es grade die Patricier, welche das Civilrecht pflegten und weiter entwickelten. Das Andenken daran, daß der Kauf einst ein wirklicher war, mußte sich nothwendig verlieren, und der Umstand, daß er ein symbolischer geworden ist, ist dafür ein völlig zureichender, objectiver Beweis, daß ein Widerwille gegen den Kauf stattfand.

gleichsam in den Dienst des Gottes hineingekauft werden sollte. Das Sacralrecht bedurfte auch sonst nicht der civilrechtlichen Formen, welche lediglich auf dem Privatinteresse beruheten, die Flamines traten ohne Emancipation, ohne Kauf und in jure cessio aus der väterlichen Gewalt, und gleiches war bei den Vestalinnen der Fall[53]). So durfte auch die zukünftige Flaminica nicht durch Kauf in die Ehe treten; die Patricier, sofern sie Ansprüche auf die Bekleidung von Priesterthümern machen wollten, mußten eine Ehe ohne Kauf eingehen. So entstand die Confarreatio, sie war nichts als die uralte Eheschließung, bei welcher die aus der Urzeit stammende religiöse Hochzeitsfeier auf das strengste beobachtet und deßwegen von Priestern geleitet wurde, dagegen das Moment des Kaufes, welches ebenfalls aus der Urzeit herrührte und auf einer früheren Stufe des Bewußtseins mit der Hochzeitsfeier eine untrennbare Einheit gebildet hatte, verdrängt war; der Consens der Väter wurde ohne Kauf gegeben. Da die Patricier jedoch keine Priesterklasse waren, so stand es dem Einzelnen frei, die Ehe nach alter Weise d. h. mit Kauf einzugehen, allein dann ging er seiner Ansprüche auf die Priesterthümer verlustig und die Hochzeitsfeier wurde nicht von Priestern geleitet (Coemtio). Clienten und Plebejer bedienten sich nur dieser Form. Hier aber mußte sich im Laufe der Zeit ein Unterschied gegenüber der Confarreatio herausstellen, da die Hochzeitsfeier, weil sie nicht von Priestern geleitet wurde, mehr und mehr dem Bedürfnisse des religiösen Zeitbewußtseins anheim fiel und hierin den Maßstab ihrer Nothwendigkeit erhielt. Je mehr die religiösen Gebräuche in den Hintergrund traten, desto bedeutender mußte die Verschiedenheit von der Confarreatio hervortreten. Nachdem einmal das höhere sittliche Bewußtsein den Kauf verschmähete, mußte auch die Eheschließung der Clienten und Plebejer, die Coemtio, sich umwandeln, sie wurde aus einem wirklichen zu einem symbolischen Kaufe. Als die freie Ehe auftrat, verlor sich die letzte Spur der ursprünglichen Bedeutung des Kaufes; das As wurde nicht mehr gegeben, um dem Vater symbolisch einen Ersatz für den Verlust der Tochter zu gewähren, sondern um die Manus über das Weib zu erwerben, als eine rechtskräftige Form, durch welche der Ehemann alle die Rechte erhielt, welche der Vater kraft seiner väterlichen Gewalt besessen hatte.

753) Gaj. 1, 130. Praeterea (ohne Emancipation) exeunt liberi virilis sexus de patris potestate, si flamines Diales inaugurentur, et feminini sexus, si virgines Vestales capiantur. ib. 3, 114. Gell. 1, 12. Tac. ann. 4, 16.

Wie es kommen konnte, daß die Confarreatio einer besonderen Form der in manum conventio nicht bedurfte, ist oben auseinandergesetzt worden[54]). In jener Zeit, wo Kauf und religiöse Hochzeitsfeier sich trennten, war die Manus noch kein selbstständiger Begriff, sie verstand sich mit der Ehe von selbst und war mit dem Consens des Vaters der Frau erworben. Später aber, als die freie Ehe sich gebildet hatte, trennte sich Manus und Ehe, und da der väterliche Consens hinreichend zu der Begründung der Ehe war, so mußte dem Bewußtsein, welches den Ursprung der religiösen Gebräuche und ihre Nothwendigkeit nicht mehr begriff, die religiöse Hochzeitsfeier als das Moment erscheinen, wodurch die Manus herbeigeführt wurde. Vom Standpuncte dieser späteren Zeit aus sahen Gajus und Ulpian und gewiß schon frühere Juristen das Opfer und die Gebete der Confarreatio an; darum thun sie auch bei der Coemtio und dem Usus der religiösen Hochzeitsfeier keiner Erwähnung, da sie gegenüber dem civilrechtlichen Moment, der Mancipatio und der Usucapio, keine Nothwendigkeit mehr hatte.

Ursprünglich war also kein Unterschied der Eheschließung zwischen den Ständen, nur darin hatten die Patricier ein Vorrecht, daß die religiöse Weihe ihrer Ehen von den Priestern geleitet zu werden pflegte; ein weiterer Unterschied der religiösen Gebräuche und der civilrechtlichen Formen fand nicht statt. Erst das Abkommen des Kaufes bei der Eheschließung der Patricier ließ den Unterschied zwischen Confarreatio und Coemtio entstehen. Die Clienten so wie die hinzutretenden Plebejer konnten natürlich eine Confarreatio nicht eingehen, da sie keine Ansprüche auf die Staatspriesterthümer hatten und daher auch bei ihren Hochzeiten kein Priester zugegen war. Das Verbot des Connubiums Patrum cum Plebe war eine staatsrechtliche Schranke, welche zwar tief in die Familienverhältnisse eingriff, aber mit dem Ursprunge der Confarreatio und Coemtio in keiner Beziehung steht. Es hat sicherlich schon in der Zeit bestanden, wo für alle Stände ein und dieselbe Eheschließungsform galt, da die Clientel, welche nicht allein in Rom, sondern auch bei anderen italischen Völkerschaften stattfand, ihrer Entstehung nach in das höchste Alterthum hinauf reicht, zwischen Clienten und Patriciern aber war eben so wenig Connubium wie zwischen Patriciern und Plebejern.

---

754) S. 144. 145.

Jener Proceß, wodurch die Confarreatio und Coemtio sich als selbstständige Formen bildeten, fällt in sehr frühe Zeit. Dies geht daraus hervor, daß Dionysius schon den Romulus Gesetze über die confarreirten Ehen geben läßt, eine Nachricht, die eben weiter nichts beweist, als das hohe Alter der Confarreatio, jedoch keine chronologische Gültigkeit haben kann. Wie den Römern überhaupt die Entstehung der verschiedenen Eheformen unbekannt ist, so konnten sie auch über die Chronologie der Entwickelung nichts mehr wissen. Wir würden daher unkritisch verfahren, wollten wir auf die Nachricht des Dionysius weitere Schlüsse bauen, namentlich da er nicht einmal ausdrücklich sagt, daß Romulus zuerst die confarreirten Ehen gestiftet habe. Vielleicht kann jedoch der Umstand, daß die Confarreatio mit Romulus in Verbindung gebracht wird, noch weiter leiten. Alles, was dem Romulus zugeschrieben wird, ist, abgesehen von der Gründung der Stadt und der hierdurch bedingten Momente, entweder Erbgut aus der italischen Urzeit, wo die Völker noch eine Einheit bildeten und sich noch nicht zu größeren Stämmen verzweigt hatten, oder es ist wenigstens in Rom selbst nicht entwickelt, sondern aus der Mutterstadt mit hinübergenommen. Zu jenem rechnen wir die väterliche Gewalt, die Manus und die übrigen Familieninstitute, zu diesem die Eigenthümlichkeit der ältesten römischen Gemeindeverfassung und des Staatscultes. Es würde aller geschichtlichen Analogie zuwider sein, wollte man behaupten, daß die abgesonderte Existenz von Confarreatio und Coemtio ein Resultat gemeinschaftlicher uritalischer Entwicklung sei; dagegen spricht die Geschichte der indischen, germanischen und griechischen Ehe, wo das Abkommen des Kaufes erst zu der Zeit eintrat, als die Völker sich schon längst zu einzelnen festgeschlossenen Gruppen isolirt hatten. Wohl aber ist es nicht unwahrscheinlich, daß schon in Alba longa jener Proceß, aus dem Coemtio und Confarreatio hervorgingen, stattgefunden hat und daß die ersten Colonisten beide Formen völlig ausgebildet mit nach Rom brachten. Dann hat es auch einen guten Sinn, daß die Confarreatio schon zur Zeit des Romulus besteht; Romulus ist nämlich hier der Repräsentant der latinischen Institute, soweit sie aus der Mutterstadt in die neue Colonie übergingen.

Die Entwickelung der Confarreatio und Coemtio zu selbstständigen Formen ist demnach in die Urzeit zu verlegen, wo die Völker ein jedes für sich fortschritten; sie ist nicht wie die Manus, der Kauf und die religiöse Hochzeitsfeier das Resultat gemeinschaftlicher Entwickelung.

Deßwegen soll aber keineswegs geleugnet werden, daß sie nur den Römern und Latinern eigenthümlich gewesen wäre; wir haben oben an der Vergleichung der römischen Ehe mit der indischen, griechischen und germanischen gezeigt, wie hier die Triebe, von denen die Weiterbildung ausgeht, überall identisch sind, wenn sie sich auch in verschiedenen Formen ausprägen. Gilt dies von so weit entlegenen Nationen, so ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß auch bei anderen italischen Völkern der Kauf zurückgetreten ist und daß, wo Stände vorhanden waren, sich eine der Confarreatio analoge Form bildete, welche der Aristokratie allein zugänglich war. Die Sabiner können daher sehr wohl eine Confarreatio gehabt haben, obgleich sich dies durch keine Thatsachen, nicht einmal durch indirecte Spuren darthun läßt. Aber wenn uns selbst überliefert wäre, daß sie dieselbe gehabt hätten, so würde hieraus keinesweges folgen, daß durch sie die Confarreatio nach Rom gekommen sei. Die italischen Völker standen, soweit sie verwandt waren, auf gleicher Grundlage, gingen von denselben Prämissen aus und es konnte daher nicht fehlen, daß sie sich auch in der Weiterbildung ihres Staats-, Sacral- und Privatlebens vielfach berührten.

Das Verdrängen des wirklichen Kaufes war der erste Schritt, wodurch die Eheschließung der Urzeit umgewandelt war. Der zweite ging aus dem Bestreben hervor, die Manus zu vermeiden. Wir haben schon oben gezeigt, wie sich hieraus der Usus und die freie Ehe bildete. An die Stelle der älteren Form mit Manus tritt mehr und mehr die freie Ehe. Wo uns zuerst geschichtliche Nachrichten vorliegen, ist die Manus im Absterben begriffen, eine Form erlischt nach der andern, zuerst der Usus, dann die Confarreatio, wenigstens insofern, als sie die Manus herbeiführte, sie bleibt als ein Schatten im Bunde mit dem Sacralrechte bestehen. Endlich verschwindet auch jede Spur der Coemtio.

Wir stellen diese Bewegungen in einer Reihe von Stufen zusammen. Je mehr die alten Formen absterben, desto mehr bildet sich die neue aus, jene bewegen sich nur noch langsam gleichsam im Greisenalter fort, diese gewinnt erst ihre Kraft und überholt sie.

Erste Stufe. Die Manus stammt aus der Urzeit der italischen Völker, ist Resultat ihrer gemeinschaftlichen Entwickelung. Ebenso die Fundamente der Eheschließung, Kauf und religiöse Hochzeitsgebräuche, die beide gleich nothwendig sind. Alle Ehen sind Manusehen, es findet noch keine Trennung zwischen Manus und Ehe, kein Unterschied zwischen der Eheschließung verschiedener Stände statt.

Zweite Stufe. Das sittliche Bewußtsein verschmäht den wirklichen Kauf der Frau. Die Patricier schaffen den Kauf wenigstens insoweit völlig ab, als ihre Ehe sie zu der Verwaltung von Priesterthümern fähig machen soll. Ihre Eheschließung besteht daher bloß in dem Consens und der religiösen Hochzeitsfeier, welche von Priestern geleitet wird (Confarreatio). Die alte Einheit von Kauf und Hochzeitsfeier erhält sich zwar für Patricier wie für Clienten und Plebejer, aber der Kauf wird symbolisch, die religiösen Gebräuche werden nicht durch Priester geleitet und sinken in ihrer Bedeutung herab (Coemtio). Alle Ehen sind noch mit Manus verbunden.

Dritte Stufe. Das Bestreben die Manus zu vermeiden macht sich geltend und findet seinen ersten Ausdruck im Usus; die Manusehen bleiben bestehen und sind noch lange die häufigeren. Die Begriffe Manus und Ehe trennen sich, es kann Ehe ohne Manus bestehen.

Vierte Stufe. Die freie Ehe gewinnt eine selbstständige Form, — so bestehen vier Formen nebeneinander.

Fünfte Stufe. Die freie Ehe überwiegt und verdrängt die strenge, der Usus geht unter, die Confarreatio führt keine Manus mehr herbei, nur zwei Eheformen stehen sich gegenüber, die freie Ehe und die Coemtio.

Sechste Stufe. Auch die Coemtio erlischt seit dem dritten christlichen Jahrhundert, die freie Ehe ist die einzige Eheform, sie löst sich von der alten Familienverfassung völlig ab und wird regenerirt von dem Christenthume.

Vierter Abschnitt.

Die religiöse Weihe der Ehe.

Die Hochzeitsgebräuche sind zwar häufig behandelt worden, allein man hat noch nicht versucht, ihren Ursprung, ihre Bedeutung und ihren inneren Zusammenhang mit dem Cultus darzustellen. Dennoch sind dies Fragen, von welchen schon die alten Schriftsteller selbst vielfach bewegt worden sind, wie die zahlreichen auf uns gekommenen Deutungsversuche des Varro, Verrius Flaccus, Plinius, Plutarch u. a. beweisen. Selbst der Thatbestand ist noch nicht hinreichend festgestellt und man hat nicht selten das Wesentliche, das nur in halbverwitterter Gestalt vor uns liegt und aus kargen Motiven combinirt werden muß, übersehen. Wir fassen die Hochzeitsgebräuche als die religiöse Weihe der Ehe, weil unter diesen Gesichtspunct alle wesentlichen Momente sich fügen. Es wird unser Bestreben sein, die Gebräuche vollständiger als bisher anzugeben, die Principien aufzufinden und deren Richtigkeit durch die Erklärung des Einzelnen zu erweisen[55]).

---

755) Monographien über die Hochzeitsgebräuche sind: Barnabae Brissonii de ritu nuptiarum liber singularis Antwerp. 1585. in verschiedenen Ausgaben, Amstelodami apud Petrum le Grand 1662, 16°., auch in seinen opera minora varii argumenti . . . quae omnia recensuit, emendavit, variis annotationibus instruxit . . . Alb. Diet. Treckell, Lugduni Batavorum apud Philipp. Bonk et Cornel. de Pecker 1749, Fol., p. 287—339, abgedruckt in Graevii Thesaurus antiquitatum Romanarum vol. VIII. — Ant. Hotmani de veteri ritu nuptiarum observatio, mit Brissonius Amstelod. 1662, p. 251—332 u. 387—467 abgedruckt, auch in Graev. thes. vol. VIII. — Zwei italienische Abhandlungen, welche Becker Gallus 2, S. 31 anführt, habe ich leider nicht einsehen können: D. Egeriaco i ritu nuziali degli antichi Rom. Fermo 1780. Bagni i riti nuziali degli ant. Rom. Rovigo 1843. — Von den erwähnten Schriften ist die des Brissonius bei weitem die beste, sie zeichnet sich durch

I.

Bedeutung und Principien der Hochzeitsgebräuche.

Die Hochzeitsgebräuche haben eine tiefe, ernste Bedeutung und lassen uns einen Blick in den Begriffskreis und die Idealität der Zeit thun, in welcher sie entstanden sind. Grade in diesen uralten gleichsam plastischen Formen läßt sich der Geist des frühesten Alterthums viel besser und deutlicher erkennen als aus den Mythen, die mit späteren Elementen versetzt sind, und aus den Göttergebilden, deren Zahl nach und nach ins Ungeheure gesteigert wurde. Die Hochzeitsgebräuche stammen aus der Urzeit, sie bilden einen Theil der alten Familienverfassung, in welcher sich zuerst die Einheit und Ordnung der Gesellschaft manifestirte. Ihre Bedeutung ist eine religiöse, sie besteht darin, die Ehe zu weihen und unter den Schutz der Götter zu stellen. Waren die menschlichen Gewalten, die Väter und die Betheiligten über die Schließung der Ehe einig, so mußte noch die Einwilligung der Götter eingeholt, ihnen Opfer dargebracht, Gebete an sie gerichtet und die Ehe vollzogen werden. Was die römischen Schriftsteller uns von dem Staatsleben berichten, daß keine wichtige Handlung ohne Auspicien und Opfer vorgenommen wurde [56]), das gilt in eben diesem Grade vom Privatleben. Die häusliche Lebensordnung ist überall mit religiösen Elementen durchwebt, Alles wird unter dem Beistande der Götter und gleichsam auf ihr Geheiß vorgenommen. Was ohne die Götter geschieht, hat keine Kraft und keinen glücklichen Erfolg, was gegen ihren Willen geschieht, ist ein Vergehen und führt zum Unheil. Die Mahlzeit war zugleich ein Opfer, der Eintritt in die Zahl der Erwachsenen war mit einem religiösen Feste verbunden, die Früchte wurden nicht gesäet, nicht geerntet ohne Opfer, die Todtengebräuche

---

verständige und nüchterne Combination des Stoffes und durch kritischen Scharfsinn aus. Hotmans Abhandlung giebt meist nur unkritische Nachträge. Außerdem sind die römischen Hochzeitsgebräuche mehr oder minder umfassend in den Handbüchern der römischen Alterthümer behandelt worden, wovon vorzüglich zu nennen sind: Cilano, Abhandlung der römischen Alterthümer, herausgegeben von Adler 1776, 4, S. 964—1032. Adam Handbuch der römischen Alterthümer, aus dem Englischen von J. L. Meyer 1818, 2, S. 261—286. Becker Gallus, zweite Ausgabe 1849, herausgegeben von Rein, 2, S. 11—31. — Beiläufig handelt von den Hochzeitsgebräuchen Eggers Ehe mit Manus 1833, S. 66—79.

756) S. oben Anm. 556. 557.

waren durchaus religiöser Natur und zeigen uns den tiefen Zusammenhang, in welchen die Alten das Menschenleben mit den Göttern setzten [57]). Sitte, Recht und Religion waren früher noch ungetrennt. Wie in dem älteren römischen Staatsleben keine wichtige Handlung, welche nicht von den Göttern ihre Weihe empfangen hatte, gültig war, so war auch die Ehe nicht gültig, ohne daß die Götter befragt, die Auspicien eingeholt und Opfer dargebracht waren. Die Hochzeitsgebräuche waren in dem höheren Alterthume nothwendig [58]), ja es muß eine Zeit gegeben haben, wo es ohne sie keine legitime Ehe gab, wo sie an Bedeutung die civilrechtlichen Elemente überwogen. Mochten die Betheiligten consentiren: sagten die Götter nicht zu, so konnte die Ehe, ohne im Voraus auf das ganze Geschlecht und die Nachkommen Unglück zu laden, nicht eingegangen werden. Die menschlichen und göttlichen Gewalten mußten in Harmonie stehen. So konnte selbst der König, wenn die gottgesandten Vögel nicht addicirten, die beabsichtigte Handlung nicht ausführen. Und wie hätte dies im Privatleben anders sein können; denn wenn man die Auspicien bei der Ehe befragte, so hatte man sicherlich auch die Absicht, ihren Kundgebungen in jedem Falle zu folgen.

Anders im späteren Alterthume. Hier wurden die Hochzeitsgebräuche wenn nicht willkührlich, doch nicht mehr unumgänglich gefordert, ihre Beobachtung hing von dem Bedürfnisse des Individuums und dem Bewußtsein der Zeit ab, aber man hielt immer noch an der guten Sitte der Altvorderen fest und ließ sie wenigstens als Form bestehen. Nur für die Confarreatio behielten sie nach wie vor selbst bis in die späteste Zeit ihre unumgängliche Nothwendigkeit. Den gleichen Umschwung nehmen wir auch im Staatsleben wahr. Der Antritt der Aemter war von den Auspicien abhängig, bis tief in die Republik hinein wurden sie noch eingeholt, zu Dionysius Zeit dagegen waren sie zur Form herabgesunken, ein Augur meldete, die Zeichen seien günstig, auch wenn er sie nicht beobachtet hatte. Nur selten wagte man gegen die Auspicien zu handeln, aber dann, so sagt Dionysius, rächten sich die Götter, Flotten

757) S. oben S. 189.

758) Mit Recht hat man auch aus der Ueberschrift des Digestentitels de ritu nuptiarum (23, 2) geschlossen, daß die Hochzeitsgebräuche einst eine rechtliche Geltung besaßen.

wurden vom Meere verschlungen, große Kriegsheere aufgerieben, in der Stadt wüthete der Bürgerkrieg [59]). So waren auch bei den Hochzeiten die Auspices noch zugegen, aber sie beobachteten die Zeichen nicht mehr. Die übrigen Gebräuche wurden zwar noch vorgenommen, aber ihre Bedeutung kannte man nicht mehr, der religiöse Sinn war aus ihnen verschwunden und die Alterthumsforscher sahen in ihnen Räthsel, an deren Lösung sie sich vergebens versuchten. Im Civilrechte hatten die Hochzeitsgebräuche keine rechtliche Geltung mehr, der bloße Consens war zum Bestehen der Ehe hinreichend [60]), sie wurden nur hier und da benutzt, um in zweifelhaften Fällen den Anfang der Ehe und die hiernach sich bestimmenden Verhältnisse von Dos und Donatio zu ermitteln [61]). Mit dem immer mehr und mehr um sich greifenden Indifferentismus gegen den alten Glauben wurden sie auch immer seltener und ihre Beobachtung gegen Ende der heidnischen Kaiserzeit fast eine Ausnahme, welche nur alte reiche Familien zu machen pflegten, ja schon gegen Ende der Republik war der hohe sittliche Ernst aus ihnen gewichen und Dichter durften sie benutzen, um

759) Dion. 2, 6.

760) Theodos. et Valentin. Dig. 5, 4, 22. Si donationum ante nuptias vel dotis instrumenta defuerint, pompa etiam aliaque nuptiarum celebritas omittatur: nullus existimet ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem vel ex eo natis liberis jura posse legitimorum auferri; inter pares honestate personas nulla lege impediente consortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur. Justin. Cod. 5, 4, 24. Sancimus, si quis nuptiarum fecerit mentionem in qualicunque pacto, quod ad dandum vel faciendum . . . concipitur, et sive nuptiarum tempus dixerit sive nuptias nominaverit: non aliter intelligi conditionem esse adimplendam vel non extenuandam, nisi ipsa nuptiarum accedat festivitas.

761) So die Ceremonie des Feuers und Wassers. Scaev. Dig. 24, 1, 66, §. 1. Virgini . . . die nuptiarum priusquam ad eum transiret et priusquam aqua et igni acciperetur, obtulit decem aureos dono; die Domum deductio Aurelian Cod. 5, 3, 6. Die nuptiarum . . . si in tua domo donum acceptum est, ante nuptias videatur facta esse donatio; quod si penes se dedit sponsus, retrahi possit, uxor enim fuisti. Ulpian. Dig. 35, 1, 15. Cui fuerit sub hac conditione legatum, si in familia nupsisset: videtur impleta conditio statim atque ducta est uxor, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit, nuptias enim non concubitus, sed consensus facit. id. Dig. 23, 1, 9. Si non praecesserint sponsalia, hoc ipso quod in domum deducta est, non videri sponsalia facta, quam sententiam Papinianus quoque probat. id. Dig. 23, 2, 5. Mulierem absenti per litteras ejus vel per nuntium posse nubere placet. Eam vero, quae abesset, ex litteris vel nuntio suo duci a marito non posse, deductione enim opus esse in mariti, non in uxoris domum, quasi in domicilium matrimonii. Scaev. Dig. 24, 1, 66 pr.

an sie ihre Frivolitäten anzuknüpfen[62]). Die römische Eheschließung hatte gegen Ende der heidnischen Kaiserzeit kein religiöses Element mehr, nur das rechtliche war übrig geblieben. Erst das Christenthum gab ihr das religiöse Element zurück, das anfänglich nur in das Belieben des Individuums gestellt, nach und nach jedoch immer mehr fixirt und endlich zur Nothwendigkeit wurde[63]).

Es fragt sich, welche Principien in den römischen Hochzeitsgebräuchen herrschen, ob in ihnen eine Einheit zu suchen ist und worin diese Einheit besteht? Die Alten haben uns eine große Anzahl von Deutungsversuchen einzelner Gebräuche hinterlassen. Varro, Verrius Flaccus, Plutarch, Plinius haben sich viel mit ihnen beschäftigt, sie häufen Erklärungen auf Erklärungen, ohne sich für eine derselben zu entscheiden, bringen die sich widersprechendsten Vermuthungen vor und gelangen nicht zur Erkenntniß der Einheit. Diese Erklärungsversuche können für unseren wissenschaftlichen Standpunct eben so wenig maßgebend sein, wie die Ansichten der Alten über die Entstehung der lateinischen Sprache, über die Abstammung der italischen Völker, über den historischen Grund der ältesten Sagengeschichte. Wir nehmen sie mit Dank an und benutzen sie, ohne uns an sie zu binden, wir müssen sie erst im läuternden Feuer der Kritik ausglühen, müssen erst selbst die einheitlichen Principien aufgefunden haben, ehe wir sie annehmen können. Die Alten wissen nichts mehr von dem Ursprunge der Hochzeitsgebräuche, sie haben keine Tradition über ihn erhalten; was sie daher vorbringen, ist nur ihr eigner wissenschaftlicher Versuch, das Werk ihres Studiums und ihrer Reflexion.

Das einheitliche Princip, welches sich unserer Untersuchung ergeben hat, ist Folgendes. Die Hochzeitsfeier ist ein Theil des Cultus der agrarischen Götter, alle ihre Formen sind aus diesem Cultuskreise geschöpft, finden darin ihre Erklärung und ihren Zusammenhang; sie bezwecken, die Ehe unter dem Schutze und Beistande der Götter zu schließen und zu vollziehen, welche der Zeugung in der Natur wie im Menschenleben vorstehen. Die legi-

762) So Catull 61, 136 ff.

763) Die kirchliche Einsegnung kam schon früh bei den christlichen Bewohnern des römischen Reiches in Gebrauch. Tertull. de monog. 11; de pudic. 4; ad uxor. 2, 8. Vgl. Gothofred. ad Cod. Theod. 3, 7, 3. Aber erst spät wurde sie rechtliches Erforderniß, im Occident durch Capitul. 6, 130. 327. 408, im Orient durch Nov. Leon. 89.

time Ehe wird geschlossen, um rechtmäßige Nachkommenschaft zu erzeugen[63a]) und durch diese die Familie mit ihren Sacra und ihren Traditionen fortbestehen zu lassen. Daher steht ihre Schließung unter dem Schutze der agrarischen Götter, von ihnen werden die Auspicien eingeholt, ihnen gelten die Opfer und die Gebete und der frohe Fescenninengesang. Das Alterthum faßt Natur und Geist in seiner Identität und Indifferenz; dieselben Gottheiten, welche der Zeugung und Fruchtbarkeit im natürlichen Leben, dem Gedeihen der Feldfrüchte und der Heerden vorstehen, eben dieselben Gottheiten stehen auch der Ehe und der Erzeugung der Kinder vor. Diese Anschauung ist in einer Menge sprachlicher Bezeichnungen erhalten[64]). Das Alterthum faßte aber auch ferner Leben und Tod gewissermaßen in seiner Einheit; aus dem Leben geht Tod hervor, der Tod gebiert neues Leben, deshalb sind die nämlichen Götter Ehegötter und Todesgötter zugleich. Das Saatkorn fällt in die Erde, wird von den agrarischen Göttern gehegt und sprießt im Halme auf, oder es wird von ihnen zurückgehalten und vermodert. Der Mensch geht gleichsam aus der Erde hervor, er kehrt wieder zu ihr zurück, die Erde ist die Mutter Aller und das Grab Aller, omniparens eadem rerum commune sepulcrum[65]). So ist Ceres die Auspicialgottheit bei der Ehe, ihr zu Ehren wird aber auch bei dem Tode die praesentanea oder porca praecidanea dargebracht[66]); Libera ist die üppige Göttin der Fruchtbarkeit, als Libentina steht sie dem Tode vor[67]). Der römische Todtencultus und

763a) S. oben S. 4 mit Anmerk. 9.

764) Die Ausdrücke maritus, vidua, maritare waren als Bezeichnung für analoge Functionen im Pflanzenleben nicht allein in der Poesie gebräuchlich, sondern waren auch die Termini technici der Landwirthe, wie ihr häufiges Vorkommen bei den Scriptores Rei rusticä beweisen Cato de R. R. 32. Colum. 11, 2, 79. 5, 6, 18. 4, 1, 5. 11, 2, 32. 3, 11, 3. 5, 6, 31. Bei den Griechen sind die Anschauungen über die Identität der Functionen in der Ehe und im Ackerbau noch weiter ausgebildet und selbst in die alte Gesetzessprache übergegangen. S. Böttiger Aldobrand. Hochzeit S. 135 und vorzüglich Lasaulx zur Gesch. u. Phil. der Ehe bei den Griechen S. 11 ff.

765) Lucret. 5, 259.

766) Das Genauere hierüber unten unter IV.

767) Die Namen Libera, Libitina, Libentina, Lubentina, Lubia stammen alle von derselben Wurzel, welche hier genießen bedeutet. Die begriffliche Identität geht aus einer Menge von Stellen hervor, in welchen die Libitina als Göttin der Lust und als Todesgöttin bezeichnet wird; sie steht der Geburt der Kinder und dem Tode vor und wird häufig Venus genannt. Plut. Num. 12. Ἐξαιρέτως δὲ τὴν προς-

die Hochzeitsfeier bilden eine Einheit. Diese stellt den wohlthätigen Einfluß der tellurischen Götter auf die Natur und das Menschenleben dar, jener die zerstörende Seite eben dieser Götter. Die Hochzeitsfeier ist die Lichtseite, der Todtencult die Nachtseite; beide ergänzen einander und stehen in Wechselwirkung. Das geheimnißvolle Aufsteigen zeugender Kräfte aus der Erde, das Zurücksinken dahin und das Vermodern, die Einheit, zu welcher sich diese Kräfte immer wieder empor ringen, war den Alten ein tiefes Räthsel, welches sie sehr bewegt hat; aber dies Räthsel war noch ungelöst, die römische Todtenfeier ist daher unheimlich düster und der Verzweiflung voll [68]). Dieser Zusammenhang der Eheschließung mit den agrarischen Göttern manifestirt sich in den einzelnen Formen der Hochzeitsriten, sie sind sein plastischer Ausdruck. Die Auspicialgottheiten der römischen Ehe sind Ceres, Tellus und Mars Picumnus und Pilumnus. Die Fackel, welche der

---

αγορευομένην Λιβίτιναν, ἐπίσκοπον τῶν περὶ τοὺς θνήσκοντας ὁσίων θεὸν οὖσαν, εἴτε Περσεφόνην εἴτε μᾶλλον, ὡς οἱ λογιώτατοι Ῥωμαίων ὑπολαμβάνουσιν, Ἀφροδίτην, οὐ κακῶς εἰς μιᾶς δύναμιν θεοῦ τὰ περὶ τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτὰς ἀνάπτοντες. ib. Quaest. Rom. 22. *Τὰ πρὸς τὰς ταφὰς πιπράσκουσιν ἐν τῷ τεμένει τῷ Λιβιτίνης, νομίζοντες Ἀφροδίτην εἶναι τὴν Λιβιτίνην ... ὡς μιᾶς θεοῦ τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτὰς ἐπισκοπούσης.* Dion. 4, 15. Liv. 40, 19. 41, 21. Hor. sat. 2, 6, 19. Ascon. arg. Milon. Varro ap. Non. s. v. proluvium, de L. L. 6, 47: a lubendo . . . Venus Libentina et Libitina. Cic. de nat. deor. 2, 23. Arnob. 4, 9. August. de civ. dei 4, 8. Serv. ad Aen. 1, 720. Die Libitina zeigt sich als Göttin vegetabilischer Fruchtbarkeit Fest. s. v. Rustica vinalia: eodem die Veneri templa sunt consecrata . . . alterum in luco Libitinensi, quia in ejus Deae tutela sunt horti. — Libitina und Libera werden identificirt von Dionys. 16, 17, der die erstere *Κόρη* nennt (vgl. die *Περσεφόνη* in der angeführten Stelle des Plutarch) und von Arnob. 5, 35, welcher Libera mit pater Dis zusammenstellt. Wie Libitina so gilt Libera als Venus, August. de civ. dei 6, 9: Liberam, quam etiam Venerem putant. Mit Unrecht glaubt Hartung, daß diese entgegengesetzten Functionen der Libitina erst den Deutungen ihres Namens verdankten, welcher ursprünglich aus einem bloßen Euphemismus hervorgegangen sei. — Denselben Character wie Lubentina trägt auch Fauna oder Bona dea, die sowohl Gottheit der fruchtbaren Naturkraft als auch Proserpina ist. Macrob. sat. 1, 12.

768) Die Menschenopfer und blutigen Spiele bei Leichenbegängnissen sind bekannt. Cic. de legib. 2, 24, 61. Serv. ad Aen. 10, 519. Tertull. de spect. Wie ausschweifend der Todtencult war, beweist der Umstand, daß die Gesetzgebung der 12 Tafeln es für nöthig fand, hier einzuschreiten: mulieres ne genas radunto neve lessum funeris ergo habento Cic. de legib. 2, 23, 59. Plin. 11, 33, 57. Fest. s. v. radere. — Serv. ad Aen. 5, 78: Umbrae autem sanguine et lacte satiantur, unde feminae quae mortuos prosequuntur, ubera tundunt, ut lac exprimant; cuncti autem se lacerant ut sanguinem effundant.

Knabe beim Hochzeitszuge voranträgt, ist aus Weißdorn, der wegen der großen Zahl seiner Früchte den Göttern der Fruchtbarkeit geweiht war, sie wird in honorem Cereris vorangetragen. Die feststehende Fünfzahl der Fackeln weist auf die agrarischen Götter hin. Das Schweinefett, womit die Neuvermählte die Thürpfosten des Hauses bestreicht, ist auf die Ceres zu beziehen, das Wolfsfett auf den Mars. Die Nüsse, welche der Bräutigam ausstreut, sind ein Omen sonivium, zu Ehren der Ceres wie an den Cerealien. Die Fescenninen entstammen demselben Begriffskreise, sie kehren bei der Ernte wieder und drücken den frohen Jubel über die Gaben der Götter in der Ehe und in der Natur aus. Endlich wird die Ehe nach altem Herkommen zur Zeit der Ernte geschlossen, also in der Zeit, wo die agrarischen Götter am meisten ihre Wirksamkeit entfalten. Das Nähere werden wir bei den einzelnen Gebräuchen darstellen. Alle übrigen reihen sich unter dieses Princip, so weit sie nicht bloß dem Vollzuge der Ehe dienen, und die Richtigkeit der Erklärung wird sich eben darin zeigen, daß sie sich unter dasselbe fügen. Aber wie bei anderen Völkern, so ist auch bei den Römern der Zusammenhang der Eheschließung mit dem Culte der agrarischen Gottheiten verdunkelt worden, also daß die historische Zeit ihn nicht mehr erkannte. Als Walterin der Hochzeit gilt auch die Juno, welche sonst den Functionen des Weibes und der Familie vorsteht. Wir zweifeln nicht, daß auch sie zu den ursprünglichsten Auspicialgottheiten gehörte, aber nicht in gleichem Maße, wie die agrarischen Götter, denn ihrem Cultus ist keiner der Hochzeitsgebräuche entstammt, aus ihrem Cultus läßt sich keiner derselben erklären, sie erscheint hier nur als die Hüterin der Familie überhaupt, als die Beschützerin des Weibes und erstreckt ihren Einfluß darum auch auf die Schließung der Ehe. Erst als jener uralte Zusammenhang schon zurückgedrängt war, trat sie mehr und mehr hervor, wurde die Domiduca, Iterduca, Cinxia, Unxia [769]), aber daß sie dieses nicht immer gewesen, zeigt eben der Umstand, daß die Fackel zu Ehren der Ceres leuchtet, daß das Fett, womit die Thür gesalbt wird, auf die Ceres und den Mars bezogen werden muß.

Wie ist dieser Zusammenhang der Eheschließung mit den agrarischen Gottheiten zu erklären? Die übereinstimmende Sage vieler Völker läßt die Ehe wie die Familie überhaupt erst mit dem Aufkommen des Ackerbaues gestiftet und darum von den

---

769) S. unten IV.

Ackerbaugöttern geweiht werden, vor dieser Zeit herrschte Unordnung und ein loses geschlechtliches Zusammenleben [770]. Diese Anschauung der sagenschaffenden Phantasie kann jedoch nicht als historisch angesehen werden. Eine Zeit absoluter Unordnung hat es niemals gegeben. Die Familie, die Sitte, das Recht ist mit der Menschheit entstanden, und was der späteren Zeit die staatliche Einheit war, das war für die Urzeit die Einheit und Geschlossenheit der Familie. Auch die Ehe beruhete von Anfang an auf Monogamie, ehe noch der Mensch die Felder mit dem Pfluge durchfurcht hatte. Auch damals wurden schon Götter verehrt, war die religiöse Lebensordnung gegründet, stand Ehe und Tod unter den Gottheiten, welche dem Gedeihen der Früchte und Heerden und der Zerstörung in der Natur vorstanden. Wie jener Zusammenhang zu fassen sei, darauf leiten uns die Todtengebräuche. Sollten auch diese erst aus der Zeit des Ackerbaues stammen, mit dem sie nichts zu thun haben? Sollte man die Wirkung der zerstörenden Götter erst da empfunden haben, als man den Acker zu bauen begonnen hatte? Mehrten sich doch auch die Heerden der Nomaden oder wurden durch Seuchen hingerafft. Jener Zusammenhang ist sehr einfach und muß von den beiden großen Perioden, der nomadischen und der ackerbauenden, abgehoben werden. Unter dem Schutze der Götter der Fruchtbarkeit schloß man die Ehe, weil man von ihnen Nachkommenschaft wollte, wie man sie um das Gedeihen der Heerden und der Feldfrüchte anrief; sie mußten bei dem Tode gesühnt werden, weil sie Menschen, Vieh und Früchte verdarben. Das natürliche Leben wurde mit dem menschlichen als identisch angeschaut und beiden dieselben Götter vorgesetzt.

Wie die Hochzeitsgebräuche zu den einzelnen Arten der Eheschließung sich verhalten, ist schon früher [771] dargestellt worden. Sie wurden bei allem beobachtet, mit Nothwendigkeit dagegen nur bei der Confarreatio erfordert. Die Alten besäeten keinen Acker und gingen keine Ehe ein ohne Opfer [772]. Das aqua et igni accipi war ein allgemeiner Ausdruck für den Vollzug der Ehe, der noch in der spätesten Zeit gebraucht wurde [773]. Wo die Schriftsteller

---

770) Böttiger Aldobrand. Hochzeit S. 163 ff. — Schon oben S. 1 haben wir gegen diese Auffassung gesprochen.

771) S. oben S. 92—94, 100—117. 155.

772) Serv. ad Aen. 3, 136.

773) Scaevol. Dig. 24, 1, 66 §. 1.

von Hochzeitsgebräuchen sprechen, reden sie immer allgemein, ohne dieselben auf irgend eine bestimmte Eheschließungsart zu beschränken; Auspien, Opfer, die Ceremonie des Feuers und Wassers fanden überall statt. Selbst der Camillus gehört nicht allein der Confarreatio an.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß die solennne Hochzeitsfeier, die Pompa oder Festivitas nuptialis nur bei der Verheirathung der Jungfrauen stattfand. Eine Wittwe heirathete in der Stille ohne alles Geräusch, ohne die pueri patrimi et matrimi, von denen sonst die Braut gehalten wird, ohne über die Schwelle gehoben zu werden [74]), den Jungfrauen dagegen gereichte es zur Ehre, wenn ihre Hochzeit von vielen mitgefeiert wurde und wenn die Pompa recht zahlreich war. Und in der That haben wenigstens einige Hochzeitsgebräuche durchaus keinen Sinn, wenn sie auch für die Wittwen hätten beobachtet werden sollen. Der Raub aus dem Schooße der Mutter setzte noch die Integrität der Jungfräulichkeit voraus, ein Widerstreben, wie es eben nur bei Jungfrauen stattfand, die, wie Varro sagt, traurig und gezwungen heirathen [75]). Ebenso das Gehobenwerden über die Schwelle. Auch die solenne Ankleidung mit der Toga und Tunica, das Abschneiden und Scheiteln der Haare mit der Hasta cälibaris läßt sich nur für das Mädchen annehmen, welches wie der Jüngling am Tirocinium fori die Manneskleider, so bei der Hochzeit nach Ablegung der Präterta die Frauenkleider erhielt. Der Grund dieses Unterschiedes liegt klar zu Tage. Die zweite Ehe des Weibes wurde nicht allein ungern gesehen, sondern galt sogar noch in späterer Zeit als schimpflich [76]), im höheren Alterthume war sie dem Weibe wahrscheinlich gänzlich untersagt. Die univirae der Inschriften sind bekannt; zu religiösen Feierlichkeiten durften nur solche Weiber hinzugezogen werden. Dem alten Bewußtsein war der Ueber-

---

774) Plut. Quaest. Rom. 105. Ταῖς μὲν παρθένοις καλὸν μὴ ὀλίγων, ταῖς δὲ χήραις αἰσχρὸν πολλῶν ὄντων γαμεῖσθαι. Macrob. sat. 1, 15. Varro ap. Non. s. v. sacrificantur. Optat. Afer de schism. Donat. 6, 4. Ov. Fast. 5, 487; 2, 555.

775) Plut. a. a. O. Ὁ Βάῤῥων εἴρηκεν, ὅτι λυπούμεναι μὲν αἱ παρθένοι γαμοῦνται, χαίρουσι δὲ αἱ γυναῖκες.

776) Plut. a. a. O. Ζηλωτὸς ὁ πρῶτος γάμος, ὁ δὲ δεύτερος ἀπευκταῖος. Tac. ann. 2, 86. Propert. 5, 11, 36. Orelli inscr. 2742. 4530. Varro ap. Serv. ad Aen. 4, 166. Fest. s. v. pronubae. Tertull. exhort. ad cast. 13. Catull. 61, 186. Fest. s. v. pudicitiae signum. Dion. 8, 56. Serv. ad Aen. 4, 19. Tertull. de monog. 17.

tritt aus einer Familie in die andere, welcher namentlich in der Zeit, wo es nur Manusehen gab, mit bedeutenden rechtlichen Folgen verbunden war, der Wechsel des Gewalthabers, der häuslichen Sacra und der Götter ein schweres Opfer, das man nur ungern brachte. Wie man nur in der väterlichen Gemeinde leben konnte, so konnte man auch nur Einer Familie angehören. Daher auch die Trauer und der Schmerz der Bräute, wenn sie in das Haus des Mannes übergingen. Die Reinheit der Abstammung, die Geschlossenheit der Familien und Geschlechter wurde getrübt, ja es erfolgte gewissermaßen eine Perturbatio sanguinis, wenn Kinder verschiedener Väter von derselben Mutter geboren waren. Heirathete dagegen der Mann zum zweiten Male eine Jungfrau, so blieb der Familienstand unverändert, die beiden Mütter gehörten nur der Einen Familie desselben Mannes an.

Die Hochzeitsfeier zerfällt nach ihrem äußeren Verlaufe in drei Abschnitte. 1) Die Gebräuche, welche in dem väterlichen Hause der Braut vorgenommen werden. 2) Der Hochzeitszug oder, wie wir ihn nennen können, der cerealische Thiasos, in welchem die Heimführung besteht. 3) Die Ankunft der Braut an und in dem Hause ihres Mannes. Diese äußeren Abschnitte stehen unbezweifelt und unverrückbar fest, aber welche einzelnen Gebräuche ihnen unterzuordnen sind, darin hat bisher große Unsicherheit geherrscht. Es wird unsere Aufgabe sein, nicht allein den inneren Zusammenhang, das Princip, welches im Ganzen herrscht, genau darzulegen, sondern auch jedem Momente, soweit dies nach den uns vorliegenden Nachrichten möglich ist, seine Stellung anzuweisen.

In dem väterlichen Hause der Braut werden die Auspicien eingeholt, wird das Opfer dargebracht, dem die Dextrarum Junctio vorausgeht und an welches sich als ein integrirendes Moment noch manche andere religiöse Ceremonie so wie wenigstens in älterer Zeit auch das Mahl anschließt. Der Camillus ist nach unserer Ansicht der Knabe, welcher bei dem Opfer dient. Alle diese Gebräuche setzt man bisher entweder an die Sponsalien wie die Auspicien, oder in das Haus des Bräutigams, wie das Opfer und die Dextrarum Junctio. Der ganze erste Theil der Feier bezieht sich auf die göttliche und rechtliche Anerkennung der Ehe, er verleiht der Ehe, welche bisher nur von den menschlichen Gewalten gegründet ist, die göttliche Sanction; keiner der erwähnten Gebräuche kann hier von dem anderen abgerissen werden, wenn er nicht seine ursprüngliche Bedeutung verlieren soll.

Den Wendepunct bildet der Raub. Die Braut wird am Abend aus dem Schooße der Mutter weggenommen und von zwei Knaben an den Armen fortgeführt, voraus geht der Knabe mit der Hochzeitsfackel, hinter ihr wird Rocken und Spindel getragen und folgen Verwandte und Freunde, nebenher schwärmt die Volksmenge. Unter dem Schalle der Flöten, dem Gesange der Fescenninen und dem Rufe Talasse bewegt sich der Zug, welcher von Fackeln beleuchtet ist, nach dem Hause des Bräutigams.

Vor demselben spricht die Braut die Formel, ubi tu Gajus, ibi ego Gaja, bestreicht die Thüre mit Fett und schmückt sie mit Wollenbinden, dann wird sie über die Schwelle gehoben und mit Feuer und Wasser in die Gemeinschaft des Hauses aufgenommen.

Am Tage nach der Hochzeit bringt die Braut als Hausfrau das erste Opfer den häuslichen Laren dar.

Ehe wir diese Gebräuche im Einzelnen untersuchen, müssen wir vorher die religiösen Bestimmungen über die günstigen und ungünstigen Tage der Hochzeitsfeier, so wie die Vorbereitung zu derselben darstellen, wo wir besonders die Symbolik des Brautanzuges zu behandeln haben.

II.

Günstige und ungünstige Tage
der Hochzeitsfeier.

Jede Handlung hatte bei den Römern ihre bestimmte Zeit, in der sie vorgenommen werden mußte, wenn man auf günstigen Erfolg rechnete. Die Indifferenz, in welcher das frühere Alterthum Natur und Geist faßte, setzte die Vorgänge des natürlichen Lebens mit denen des menschlichen in den innigsten Zusammenhang und betrachtete beide als eine ununterbrochene Kette von Ursache und Wirkung. In der Natur walteten bald die zerstörenden, bald die segnenden und fruchtbringenden Mächte. Der römische Festkalender ist ein uraltes Dokument jener inneren Verschlingung, in welcher man menschliches und natürliches Leben sich dachte, er ist gleichsam noch die Darstellung jener Einheit, die Aufzeichnung jener Processe, in welchen Natur und Menschenleben als ungetrennte Totalität gefaßt wird. Herrschten in der Natur die zerstörenden Mächte, so wagte man es nicht, im menschlichen Leben eine Handlung vorzunehmen, welche des Schutzes der erhalten-

den Götter bedurfte. Hierauf beruhen die dies atri, sie sind ursprünglich die düsteren Tage des unheilvollen schwarzen Wolkenhimmels, an welchem die chaotischen Götter der Finsterniß ihre Umfahrt halten und mit den Lichtgöttern kämpfen; ihnen entgegen stehen die dies albi, die Tage des heiteren hellen Sonnenstrahles, wo die Lichtgötter herrschen und den befruchtenden Strahl auf die Erde senken[777]). Aus diesem Dualismus, dessen Lichtseite jedoch die siegreiche ist, ist ein großer Theil der sacralrechtlichen Vorschriften über Opfer, Gebete u. s. w. entsprungen.

Von diesem Gesichtspuncte aus haben wir die Nachrichten der Alten über die für die Hochzeitsfeier günstigen und ungünstigen Tage zu betrachten, wozu dann noch als ein weiteres Moment der Zusammenhang der Eheschließung mit dem Culte der agrarischen Gottheiten hinzutritt. Als ungünstig galten der ganze Monat Mai und die erste Hälfte des Juni, eine Menge von Festen, wie die Feralien oder Parentalien, die Lemuralien, die Zeit des offenstehenden Mundus, die Kalenden, Nonen und Iden, als günstig vorzugsweise die zweite Hälfte des Juni. Einen bloß äußerlichen Grund müssen wir darin sehen, daß man für die Hochzeiten überhaupt öffentliche Feste vermied.

1. Mai und Juni.

Der ganze Monat Mai war für die Hochzeitsfeier unheilvoll. Ovid sagt: si te proverbia tangunt, mense malas Majo nubere vulgus ait[778]). Plutarch hat sich mit dieser Frage beschäftigt und nach

---

777) Dies ist die ursprüngliche Bedeutung der dies atri. Ihnen müssen die dies albi gegenüber gestanden haben, wenn uns auch nicht berichtet ist, daß im Sacralrecht ein solcher Gegensatz bestanden hat. Erst eine spätere Sitte ist es, wenn man die Tage ihrer unglücklichen oder glücklichen Beschaffenheit mit Kreide oder Kohle im Kalender anstrich, eine Sitte, welche jener Anschauung von dies ater und albus ihren Ursprung verdankt, aber nicht diese Benennung hervorgerufen hat. — Sol oder dies albus, candidus findet sich im Gegensatze zu ater bei den Schriftstellern noch häufig, grade auch da, wo von Auspicien die Rede ist. Enn. ap. Cic. de div. 1, 48: Interea sol albu' recessit in infera noctis; exin candida se radiis dedit icta foras lux et simul ex alto longe pulcherrima praepes laeva volavit avis simul aureus exoritur lux. Sil. 15, 53. Sed current albusque dies horaeque serenae. Catull. 8, 3. Fulsere quondam candidi tibi soles. Hor. sat. 1, 9, 72 Hunccine solem tam nigrum surrexe mihi. Auf die Vögel übertragen alba avis soviel wie auspicatissima Cic. ad div. 7, 28.

778) Ov. Fast. 5, 487. Nec viduae taedis eadem nec virginis apta tempora; quae nupsit, non diuturna fuit. Hac quoque de causa, si te proverbia tangunt,

seiner Weise mehrere Gründe aufgestellt [79]). Man heirathe nicht im Mai, weil er zwischen April und Juni läge, wovon jener der Venus, dieser der Juno geheiligt sei, die beide der Ehe vorständen, und man dem Mai also entweder zuvorkomme oder ihn vorübergehen lasse, — oder weil im Mai das große Sühnfest der Argeer stattfände, — oder weil viele Römer in diesem Monate den Gestorbenen Opfer brächten, — oder endlich, weil der Mai von den Aelteren, der Juni von den Jüngeren den Namen habe, das Jüngere sich aber besser als das Aeltere zur Hochzeit eigne. Wie verwirrt diese Angaben sind, bedarf kaum der Erinnerung, sie enthalten jedoch das Richtige und laufen alle auf Einen Punkt hinaus, nämlich auf den Character des Mai. Der Mai ist düster und traurig, er ist der große Versöhnungsmonat der Oberwelt und der Unterwelt, des alten und des neuen Lebens, zugleich der Monat vor der Ernte und die Vorbereitung auf dieselbe durch religiöse Weihe. Dies beweisen die in den Mai fallenden Feste, die ohne Ausnahme Sühn- und Reinigungsfeste sind. Es sind folgende: 1) Am ersten Mai das Fest der Bona Dea und das Castum Cereris, ein Reinigungsfest der Weiber, wobei schon die bloße Gegenwart eines Mannes als Incest galt und selbst die Bilder männlicher Thiere verhüllt wurden. An diesem Tage so wie an dem vorhergehenden enthielten sich die Weiber alles geschlechtlichen Umganges [80]). — 2) An

---

mense malas Majo . . . Plut. Q. R. 86. *Διὰ τί τοῦ Μαΐου μηνὸς οὐκ ἄγονται γυναῖκας;*

779) Plut. l. l. *Πότερον ὅτι μέσος ἐστι τοῦ Ἀπριλλίου καὶ τοῦ Ἰουνίου μηνός, ὧν τὸν μὲν Ἀφροδίτης, τὸν δὲ Ἥρας, γαμηλίων θεῶν, ἱερὸν νομίζοντες, προλαμβάνουσι μικρὸν ἢ περιμένουσιν; ἢ ὅτι τῷ μηνὶ τούτῳ τὸν μέγιστον ποιοῦνται τῶν καθαρμῶν, τῦν μὲν εἴδωλα ῥιπτοῦντες ἀπὸ τῆς γεφύρας εἰς τὸν ποταμὸν, πάλαι δ' ἀνθρώπους; . . . ἢ ὅτι πολλοὶ Λατίνων ἐν τῷ μηνὶ τούτῳ τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζουσι; καὶ διὰ τοῦτο Ἑρμῆν ἐν αὐτῷ σέβονται καὶ Μαΐας ἐπώνυμός ἐστιν. ἢ, καθάπερ ἔνιοι λέγουσιν, ὁ μέν Μάϊος ἀπὸ τῆς πρεσβυτέρας, ὁ δὲ Ἰούνιος ἀπὸ τῆς νεωτέρας ἡλικίας ὠνόμασται; γάμῳ δὲ ἁρμοδιώτερον τὸ νέον, ὡς καὶ Εὐριπίδης φησίν. ἀλλ' ἢ τὸ γῆρας τὴν Κύπριν χαίρειν ἐᾷ, [ἥ τ' Ἀφροδίτη τοῖς γέρουσιν ἄχθεται. οὐ γαμοῦσιν οὖν ἐν τῷ Μαΐῳ, περιμένοντες τὸν Ἰούνιον, ὃς εὐθὺς ἐστι μετὰ τὸν Μάϊον.*

780) Ovid. Fast. 5, 147 fl. Plut. Caes. 9. *Ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργιαζομένων . . . ὅταν οὖν ὁ τῆς ἑορτῆς καθήκῃ χρόνος, ὑπατεύοντος ἢ στρατηγοῦντος ἀνδρὸς, αὐτὸς μὲν ἐξίσταται καὶ πᾶν τὸ ἄρρεν.* Plut. Q. R. 20. *Πολλῶν μὲν ἁγναὶ, μάλιστα δ' ἀφροδισίων, τὴν ἱερουργίαν ἐκείνην ἐπιτελοῦσιν. Οὐ γὰρ μόνον ἐξοικίζουσι τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ καὶ πᾶν ἄρρεν ἐξελαύνουσι τῆς οἰκίας, ὅταν τὰ νενομισμένα τῇ θεῷ ποιῶσι.* Dio Cass. 37, 45. *Παρὰ τὴν ποίησιν τῶν ἱερῶν, ἅπερ αἱ ἀειπαρθένοι παρά τε τοῖς ὑπάτοις καὶ*

demselben Tage war das Fest der Lares prästites[81]). — 3) Vom neunten bis zum vierzehnten wurden die Lemuralia gehalten, das Fest der Larven und Lemuren. Alle Gemeinschaft schien aufgelöst, die Tempel wurden geschlossen, die Heerd- und Opferfeuer ausgelöscht, die Hände häufig gewaschen und schwarze Bohnen zur Sühnung ausgestreut, eherne Becken zur Bannung der Geister aneinander geschlagen[82]). — 4) An den Iden die Sacra Argeorum[83]), der *μέγιστος καθαρμός* der ganzen Stadt[84]), an welchem einst die Sexagenarii in die Tiber gestürzt und daher Depontani genannt worden[85]). In historischer Zeit waren an deren Stelle die scirpea Simulacra getreten[86]), aber auch dann noch blieb der Tag ein allgemeiner Trauertag, die Flaminica dialis war trauriger Miene und erschien ungewaschen in schmutzigen Gewändern[87]). — 5) Auf denselben Tag fiel das

---

παρὰ τοῖς στρατηγοῖς ἄγνωστα ἐκ τῶν πατρίων ἐς πᾶν τὸ ἄρρεν ἐπετέλουν. Juv. 6, 340. Illuc, testiculi sibi conscius unde fugit mus . . ., ubi velari pictura jubetur, quaecunque alterius sexus imitata figuram est. Senec. ep. 97. (Sacrificium) quod pro populo fieri dicitur sic submotis extra conseptum omnibus viris, ut picturae quoque masculorum animalium contegantur. Macrob. sat. 1, 12. Arnob. 5, 18. Lact. 1, 22, 11.

781) Ovid. Fast. 5, 129 ff.

782) Ovid. Fast. 5, 419—486. Es waren die manes paterni, die an diesen Tagen als Gespenster erschienen und an diesen von dem Familienvater aus dem Hause gebannt wurden. ib. v. 443. Varro ap. Non. s. v. Lemures: quibus temporibus in sacris fabam jactant noctu ac dicunt, se lemurios domo extra januam ejicere. Fest. exc. s. v. fabam. Hor. ep. 2, 2, 209 c. schol. Apul. de deo Socrat. p. 227 Bip. Pers. 5, 185. Vgl. Ovid. Fast.

783) Ovid. Fast. 5, 621 ff. Dion. 1, 38.

784) Plut. Q. R. 86.

785) Fest. s. v. sexagenarios. Cic. pro Rosc. 35. Fest. exc. s. v. depontani. Varro ap. Non. s. v. carnales, sexagenarios.

786) Dion. 1, 38. *Ἀντὶ τῶν ἀνθρώπων, οὓς συμποδίζοντες καὶ τῶν χειρῶν ἀκρατεῖς ποιοῦντες ἐρρίπτουν εἰς τὸ Τιβέριος ῥεῖθρον, εἴδωλα . . . μορφαῖς ἀνδρώπων εἰκασμένα τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς γεφύρας βάλλουσιν εἰς τὸ ῥεῦμα τοῦ Τιβέριος, Ἀργείους αὐτὰ καλοῦντες.* Plut. Q. R. 32. 86. Ovid. Fast. l. l. Tunc quoque priscorum virgo simulacra virorum mittere roboreo scirpea ponte solet, corpora post decies senos . . . annos missa neci . . . Varro de L. L. 7, 44. Argei fiunt a scirpeis, simulacra hominum XXIIII, ea quotannis de ponte sublicio a sacerdotibus publice dejici solent in Tiberim. Fest. exc. s. v. Argeos.

787) Plut. Q. R. 86. *Καὶ τὴν Φλαμινίκαν ἱερὰν τῆς Ἥρας εἶναι δοκοῦσαν νενόμισται σκυθρωπάζειν, μήτε λουομένην τηνικαῦτα μήτε κοσμουμένην.* Gell. 10, 15. Flaminica Dialis . . . quum it ad Argeos . . . neque comit caput neque capillum depectit.

Reinigungsfest des Merkur, wo man aus heiligen Weihgefäßen die Vorräthe mit lustrirendem Wasser besprengte[88]). — 6) Am fünfundzwanzigsten das Tubilustrium, die Reinigung und Weihe der Tuben[89]). — 7) Am vierundzwanzigsten das Regifugium, dem Feste der Populifuga zu vergleichen[90]). Die Sünde und Schuld des Volkes wurde auf das Opferthier geladen, der Opferkönig floh vom Markte, wo er das Opfer gebracht hatte, eilig davon, damit das Unheil nicht über ihn komme. — 8) Gegen Ende des Monats die Ambarvalien. Wer geschlechtlichen Umgang gepflogen hatte, durfte an diesem Tage sich nicht den Altären der Götter nahen[91]). Mit diesem Character des Mai stimmt auch der Name. Majus sc. mensis steht für magius mit Ausfall des g. Die Bedeutung ist alt, vergangen, wie in majores, major natu, Vestalis maxima. Dem Mai steht der Junius gegenüber, der nicht von der Juno seinen Namen erhalten hat, da er sonst Junonius heißen müßte, sondern von juvenis. Junius ist aus juvenis zusammengezogen, wie junior aus juvenior. Der Junius heißt somit der Monat des Jugendlichen, weil in ihm die Ehen geschlossen werden und die Ernte mit ihren fröhlichen Festen stattfindet. Dies haben schon die Alten eingesehen[92]).

Zwar zählen auch andere Monate ein oder mehrere Sühnfeste, aber nicht in so großer Zahl und continuirlicher Folge, nicht in so hervorgehobener Bedeutung und von so düsterem Character wie der Mai. So lange noch die alte Religion und der alte Glaube in dem Herzen der Römer lebte, konnte ein solcher Monat, wo einst Men-

---

788) Fest. s. v. Majis idibus. Ovid. Fast. 5, 663—692.

789) Ovid. Fast. 5, 725. Proxima Volcani lux est, tubilustria dicunt; lustrantur purae, quas facit ille, tubae. Kal. Maff. Exquil. Venus. coll.

790) Ovid. Fast. 5, 727. Vgl. Fest. ed. O. Müller, supplement. annotat. p. 402.

791) Die öffentlichen Ambarvalien kurz vor der Ernte, nach den Act. fratr. Amb. am IIII. Kal. Junias. Varro de L. L. 5, 85. Fest. exc. s. v. ambarvales. Strab. 5 p. 351. Gell. 6, 7. Plin. 18, 2. Gegen Ende des Monats die Privatambarvalien Tib. 1, 2. Fruges lustramus et agros, ritus ut a prisco traditus exstat avo . . . Discedat ab aris, cui tulit hesterna gaudia nocte Venus. Cato de R. R. 141.

792) Plut. Q. R. 86. Fulvius Nobilior ap. Macrob. sat. 1, 13, 16. (Romulus) postquam populum in majores junioresque divisit . . ., in honorem utriusque partis hunc Majum, sequentem Junium mensem vocasse. Ovid. Fast. 5, 57 ff.; 6, 83 ff. Aehnlich Aufrecht Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 1, S. 230: „Majus aus Magius, der Wachsthum verleihende“.

schenopfer fielen, wie an dem Argeerfest, wo das Gemüth vom tiefsten Schauder ergriffen war, wie an den Lemuralien, wo endlich nach heiligen Satzungen die Geschlechtsgemeinschaft untersagt war, wie an dem Feste der Bona Dea und den Ambarvalien, für die Hochzeit nicht geeignet sein, zu deren Feier nach alter Weise muthwillige Scherze, Fescenninen und Kränze gehörten und die mit dem ersten Concubitus zusammenfiel. Die Natur und die Menschen standen im Bereiche der unterirdischen Götter, die sich hier von ihrer schreckhaften Seite zeigten, alle ihre Handlungen wurden in Sympathie hineingezogen und die Ehen konnten nicht erfolgreich sein.

Denselben Character wie der Mai hat auch noch die erste Hälfte des Juni, sie bildet die Fortsetzung und Beendigung der Reinigungsfeste, daher hier wie im Mai die religiöse Pflicht das Heirathen verbot[93]). Am ersten Juni wurde das Fest der Carna gehalten, wobei Fett und Sühnbohnen dargebracht wurden[94]), am neunten das Fest der Vestalien, das Fest der Brode, die Weiber wallfahrteten allein ohne Männer in größter Reinheit baarfuß nach dem Vestatempel[95]), am zehnten die Matralien, das Fest der Matuta, wobei die Angst nach der Göttin symbolisch dargestellt wurde[96]), am fünfzehnten endlich das Kehrfest, der Vestatempel und die Privathäuser wurden gereinigt, aller Schmutz und Staub daraus entfernt[97]).

Den entgegengesetzten Character vom Mai und der ersten Hälfte des Juni trägt die zweite Hälfte des Juni, die günstigste Zeit für die Eheschließung[98]). Nachdem man die Götter und Laren versöhnt und sich der Sünde entladen hatte, folgt jetzt die Ernte[99]).

---

793) Ovid. Fast. 6, 225. Primaque pars hujus thalamis aliena repertu est. Nam mihi sic conjunx sancta dialis ait . . . Tu quoque ne propera. Melius tua filia nubet, ignea cum pura Vesta nitebit humo. Schon Ovid führt den düsteren Character, welchen der Cultus in dieser Zeit trägt, als Grund für das Verbot der Hochzeitsfeier auf, 226—232. Den Juni im Allgemeinen nennt Plut. Q. R. 86 als günstige Hochzeitszeit.

794) Ovid. Fast. 6, 101 ff. 169 ff. Macrob. sat. 1, 12, 31. 32. 33.

795) Ovid. Fast. 6, 235 ff.

796) Ovid. Fast. 6, 469 ff. Plut. Q. R. 16. 17. Camill. 5. Cic. de nat. deor. 3, 19. Tusc. 1, 12.

797) Ovid. Fast. 6, 711. Fest. s. v. stercus; quando stercus delatum fac. Varro de L. L. 6, 32.

798) Ovid. Fast. 6, 223. Post sacras monstratur Junius idus utilis et nuptis, utilis esse viris.

799) Pallad. 7, 2. Gerlach u. Bachofen röm. Gesch. S. 41. Zu Athen wurden die meisten Ehen im Gamelion geschlossen, wovon dieser Monat seinen

In dieser Zeit herrschten die tellurischen Mächte nach ihrer wohlthätigen Seite, ihr Segen wurde in die Scheuern gesammelt, in dieser Zeit schloß man die Ehen, die unter dem Schutze derselben Götter standen, welche die Saat hatten reifen lassen. Ehe und Ernte bildeten gewissermaßen eine Einheit, die beiden Seiten des Lebens; die Hochzeitsfeier war ein Moment in der allgemeinen Freude über die Wohlthaten der agrarischen Götter, ein Theil ihres Cultus, Fescenninen sang man bei der Heimführung der Bräute und auf den Aeckern[800]. Alles Leben und alle Handlungen standen jetzt unter dem Schutze der agrarischen Götter, sie waren nahe und ihre Wirksamkeit war ungehemmt.

2. Feste.

Unter den Festen mußten natürlich alle diejenigen ungünstig sein, welche Dies atri waren; an diesen entstiegen die finsteren Mächte der Unterwelt und wirkten auf das Thun und Treiben der Menschen ein. Vorzugsweise werden uns genannt die Feralien oder Parentalien[1], das Salierfest[2], ferner die Lemuralien[3] und endlich die dreimal im Jahre stattfindende Eröffnung des Mundus[4]. War der La-

---

Namen trug; im Gamelion fanden aber auch die Lenäen statt, ein Zusammentreffen, das sicherlich nicht zufällig ist, sondern wie in Rom auf der uralten Verbindung der Ehen mit den agrarischen Culten beruht. Zu Athen war diese Verbindung noch mehr in den Hintergrund getreten als zu Rom und man konnte daher sagen, daß der Gamelion der Hera heilig sei, weil diese als Ἥρα τελεία den Hochzeiten vorstand. Hesych. s. h. v. Γαμηλιὼν ὁ τῶν μηνῶν τῆς Ἥρας ἱερός. Der Gamelion hieß bei den Joniern Lenaion, Procl. ad Hesiod. Op. et dies 502.

800) Horat ep. 2, 1, 145 ff.

801) Ovid. Fast. 2, 555. Dum tamen haec fient, viduae cessate puellae, exspectet puros pinea taeda dies. Nec tibi, quae cupiduae matura videbere matri, comat virgineas hasta recurva comas. Conde tuas, Hymenaee, faces et ab ignibus atris aufer; habent alias maesta sepulcra faces.

802) Ovid. Fast. 3, 393. Nubere si qua voles, quamvis properabitis ambo, differ; habent parvae commoda magnae morae. Arma movent pugnam, pugna est aliena maritis; condita cum fuerint, aptius omen erit. His etiam conjunx apicati cincta dialis lucibus impexas debet habere comas.

803) Die in den Mai fallenden Lemuralien waren eben so wenig wie ein anderer Tag dieses Monats für die Eingehung der Ehe geeignet. Weil aber der düstere Character dieses Festes sehr hervortrat, so wird von Ovid. Fast. 5, 487—490 das Verbot der Hochzeitsfeier für die Lemuralien besonders erwähnt: Nec viduae taedis eadem nec virginis apta tempora; quae nupsit non diuturna fuit. Hac quoque de causa, si te proverbia tangunt, mense Malas majo nubere volgus ait.

804) Varro ap. Macrob. sat. 16, 18. Mundus quum patet, deorum tristium

pis manalis abgehoben, so schwärmten die Geister auf der Erde umher, kein Treffen, keine Aushebung, kein Abmarsch des Kriegsheeres, keine Abfahrt eines Schiffes durfte stattfinden. Das Fest der Salier war ein Sühnfest, welches mit Umwandeln der Altäre, mit Waffentänzen und Absingen heiliger Lieder verbunden war. Die Flaminica dialis mußte hier ebenso wie an den Sühnfesten der Iden des Mai und Juni in Trauer erscheinen, was Ovid mit dem für das Salierfest geltenden Hochzeitsverbote in Verbindung bringt [5]). Es ist klar, daß die Unterlassung der Hochzeiten sich nicht bloß auf diese Feste beschränkt, die als ungeeignet für die Eheschließung von den Alten nur beiläufig erwähnt werden, vielmehr galt es als ein allgemeiner sacralrechtlicher Grundsatz, daß an allen Dies atri, an allen Sühn- und Reinigungsfesten keine Hochzeit vorgenommen werden durfte [6]). Die Zahl der Fälle war fast unbeschränkt und konnte vermehrt werden, wenn ein Tag als ater erklärt wurde, wie der, an welchem die Clades Alliensis vorgefallen war.

Von diesen Festen und Tagen, welche ihrem Wesen und ihrer Natur nach der Hochzeitsfeier ungünstig waren, ist die Gewohnheit zu unterscheiden, daß man an allen öffentlichen Festen dieselbe unterließ, selbst an denen, welche den agrarischen Gottheiten gehalten wurden [7]). Hier verlangte die Collision der Pflichten jene Unterlassung, man hätte

---

atque inferum quasi janua patet; propterea non modo praelium committi, verum etiam dilectum rei militaris causa habere ac militem proficisci, navem solvere, uxorem liberum quaerendorum causa ducere religiosum est.

805) S. Anm. 802.

806) Dies folgt aus Fest. exc. s. v. nonarum Anm. 810.

807) Plut. Q. R. 105. Ἐν ταῖς δημοσίαις ἑορταῖς ἔθος οὐκ ἔστι γαμεῖσθαι παρθένους, αἱ δὲ χῆραι γαμοῦνται. Πότερον, ὡς ὁ Βάῤῥων εἴρηκεν, ὅτι λυπούμεναι μὲν αἱ παρθένοι γαμοῦνται, χαίρουσαι δὲ αἱ γυναῖκες; ἑορτῇ δὲ δεῖ μηθὲν λυπουμένους ποιεῖν, μηδὲ προς ἀνάγκην. ἢ μᾶλλον, ὅτι ταῖς μὲν παρθένοις καλὸν μὴ ὀλίγων, ταῖς δὲ χήραις αἰσχρὸν πολλῶν ὄντων γαμεῖσθαι ... αἱ δὲ ἑορταὶ περισπῶσι τοὺς πολλούς, ὥστε τοιούτοις μὴ χαλάζειν; ἢ ὅτι καὶ τὰς Σαβίνων θυγατέρας ἁρπάσαντες ἐν ἑορτῇ παρθένους οὔσας, εἰς πόλεμον κατέστησαν, ἐξοιωνίσαντο γαμεῖν παρθένους ἐν ἱεραῖς ἡμέραις; auch eine Beerdigung durfte an den öffentlichen Festtagen nicht statt finden, Colum. 2, 22. Feriis publicis hominem mortuum sepelire non licet. Macrob. sat. 1, 15, 21. Feriis vim cuiquam fieri piaculare est, ideo tunc vitantur nuptiae; in quibus vis fieri virgini videtur. Sed Verrium Flaccum juris pontificii peritissimum dicere solitum refert Varro, quia feriis tergere veteres fossas liceret, novas facere jus non esset; ideo magis viduis quam virginibus idoneas esse ferias ad nubendum.

sonst die Götter ihrer Ehre beraubt, wenn man nicht selbst zugegen war. Ein religiöses Verbot bestand jedoch nicht, wahrscheinlich nicht einmal in der ältesten Zeit, wohl aber verbot es die Sitte. Daher sagt Plutarch *οὐκ ἔστιν ἔθος*. An solchen Tagen konnte auch die Pompa nuptialis wegen Verhinderung der Theilnehmer nicht zahlreich genug sein[8]).

3. Kalenden, Nonen und Iden.

Endlich wurden auch an den Kalenden, Nonen und Iden keine Hochzeiten gehalten[9]). Gründe hierfür haben uns schon die Alten überliefert. Festus sagt, daß diese Tage atri seien[10]), allein dies ist nicht richtig, da an ihnen Senatssitzungen und Volksversammlungen gehalten[11]), an den Iden den oberen Göttern Opfer dargebracht[12]), an den Nonen von dem Könige die Festtage angesagt wurden[13]), was alles an einem Dies ater nicht geschehen durfte. Macrobius giebt zwei Gründe an: weil Kalenden und Iden Dies feriati seien, an welchem man Niemanden Gewalt anthun dürfe[14]), und weil die dies postriduani der Kalenden, Nonen und Iden atri wären, mithin die Neuvermählte das am Tage nach der Hochzeit zu bringende Opfer an einem Dies ater hätte darbringen müssen[15]). Beide Angaben mögen einiges Richtige enthalten, keine von beiden trifft jedoch den genaueren Grund. Jene Tage waren Dies feriati, darum zwar nicht

808) Plut. l. l.

809) Fest. exc. Nonarum, Iduum, Kalendarum dies nuptis alieni habentur. Macrob. sat. 1, 15, 21. Nec hoc praetermiserim, quod nuptiis copulandis Kalendas, Nonas et Idus religiosas, id est, devitandas censuerunt.

810) Fest. l. l. quoniam hi dies decreto pontificum atri judicati sunt, quod quotiescunque Romani duces belli gerendi gratia his diebus supplicaverunt, male rempublicam gessere.

811) Suet. Oct. 35.

812) Ovid. Fast. 1, 55.

813) Varro de L. L. 6, 28.

814) Macrob. sat. 1, 15, 21. Hi enim dies praeter Nonas feriati sunt, feriis autem vim cuiquam fieri piaculare est.

815) Macrob. l. l. §. 22. Subjiciet aliquis: Cur ergo Nonis, si feriatus dies non est, prohibetur celebritas nuptiarum? Hujus quoque rei in aperto causa est. Nam quia primus nuptiarum dies verecundiae datur, postridie autem nuptam in domo viri dominium incipere oportet adipisci et rem facere divinam, omnes autem postriduani dies seu post Kalendas sive post Nonas Idusve ex aequo atri sunt, ideo et Nonas inhabiles nuptiis esse dixerunt, ne nupta aut postero die libertatem auspicaretur uxoriam aut atro immolaret quo nefas est sacra celebrari. Gell. 5, 17. Verrius

den bürgerlichen Geschäften entzogen, aber für geräuschvolle Hochzeiten ungeeignet. Es waren Tage häuslicher Feier; man brachte den Laren Opfer, die Materfamilias steckte frische Lorbeerzweige über dem Hausheerde auf [16]); auch sonst werden die Kalenden, Nonen und Iden den Feriä gleichgestellt [17]).

Die Beobachtung der für die Hochzeit günstigen oder ungünstigen Zeiten war nicht gesetzlich vorgeschrieben und ebenso wenig nothwendig, wie die Hochzeitsgebräuche überhaupt; nur die Confarreatio machte auch hier eine Ausnahme, indem alle Bestimmungen, die sonst in die Willkühr des Individuums gesetzt werden, für sie Pflichten sind. So wenigstens in der historischen Zeit. Daß man aber früher gegen diese auf religiösem Glauben beruhenden Gewohnheiten, die im Volksleben wurzelten, nicht leicht fehlte, ja nicht fehlen durfte, weil sonst die Strafe der Götter zu fürchten war, das versteht sich ebenso von selbst, wie einst die Hochzeitsgebräuche nothwendig waren. Selbst noch in der Kaiserzeit sah man die Uebertretung der alten religiösen Gebote ungern [18]), nur bei der Heirath der Wittwen kam sie vor [19]), weil hier theilweise die Gründe wegfielen und weil die Ehe der Wittwe überhaupt nicht gern gesehen war, ja erst spät aufkam.

III.

Die Investitur zur Materfamilias.

Wie der Knabe an seinem Tirocinium fori in die Zahl der Erwachsenen aufgenommen wurde und die Toga pura und Tunica recta erhielt [20]),

---

Flaccus in quarto de verborum significatione dies qui sunt potridie Kalendas, Nonas, Idus, quos vulgus imperite nefastos dicit, dictos habitosque atros esse scribit. Liv. 6, 1. Ovid. Fast. 1, 57. Omnibus istis, ne fallere, cave, proximus ater erit. Plut. Q. R. 25. *Τὴν μετὰ Καλάνδας ἡμέραν καὶ Νόννας καὶ Εἴδοὺς ἀέξοδον καὶ ἀνεκδήμητον τίθενται.* Auch diese dies postriduani mußten natürlich für die Hochzeitsfeier ungeeignet sein. Wohl mit Unrecht vermuthet Becker Gallus 2, S. 27, daß nach Ovid. Fast. 6, 221 ff. der Tag nach den Iden des Juni eine Ausnahme gemacht habe.

816) Cato de R. R. 143.

817) Gell. 2, 24. (Lege Julia) profestis quidem diebus ducenti finiuntur, Kalendis, Idibus, Nonis et aliis quibusdam festivis trecenti.

818) Vgl. d. angeführten Stellen Ovids, Plutarchs u. a.

819) Plut. Q. R. 105. Macrob. sat. 1, 15, 21. Ovid. Fast. 2, 555. 5, 487.

820) Plin. 8, 48, 74. (Tanaquil) quae eadem Caja Caecilia vocata est ... prima

so fand für die Jungfrau am Tage vor der Hochzeit eine ähnliche Solennität statt. Das Mädchen legte die Toga prätexta ab, welche sie bis dahin getragen hatte, weihete sie und ihr Kinderwerk den Göttern[21]) und erhielt die Frauenkleider, die Toga pura und Tunica recta mit dem Eingulum, die Vittä laneä und den Schleier, welcher Flammeum hieß. Zugleich wurde ihr das Haar geschnitten und mit einer Hasta cälibaris gescheitelt. Dieser Act wurde durch die Pronubä vorgenommen, Weiber, welche des guten Omens wegen in erster Ehe standen und auch bei der Hochzeit um die Braut beschäftigt waren[22]). Sie führten die zitternde und widerstrebende Braut dem Manne zu, sprachen ihr Muth ein, nahmen die Dextrarum junctio vor, begleiteten sie bei der Heimführung, ließen sie über die Schwelle heben, bereiteten den Lectus genialis und betteten auf ihn die Braut[23]). Jener Act der Ankleidung hat, wie bemerkt, seine Analogie in dem Tirocinium fori der Knaben; er ist nur dadurch verständlich, daß wir annehmen, die römischen Jungfrauen haben mit ihrem Eintritt in die Mannbarkeit geheirathet. Erst dann galten sie als Erwachsene, vorher waren sie Kinder. Es war eine Pflicht der Väter, die mannbare Tochter sobald als möglich in die Ehe zu geben, damit die Jugend nicht verfließe. Das Alter, welches gesetzlich als der Pubertätstermin der Jungfrauen galt, war das zwölfte Jahr, eine Bestimmung, welche hoch in das Alterthum hinaufreicht und bis in die späteste Kaiserzeit festgehalten wird[24]). Die frühe Reife war durch das Klima und die physischen Verhältnisse bedingt. Als in der historischen Zeit dieser Verheirathungstermin nicht immer eingehalten wurde, da mußte natürlich die Jungfrau die Frauenkleider schon früher erhalten.

---

texuit rectam tunicam, quales cum toga pura tirones induuntur novaeque nuptae.

821) Arnob. 2, 67. Cum in matrimonium convenitis . . . puellarum togulas Fortunam defertis ad Virginalem. Prop. 5, 11, 33. Mox ubi jam facibus cessit praetexta maritis. Fest. s. v. Praetextatum sermonem. Persius 2, 70.

822) Fest. s. v. Pronubae adhibentur nuptis, quae semel nupserunt, ut matrimonii perpetuitatem auspicantes. Serv. ad Aen. 4, 166. Varro pronubam dicit quae ante nupserit quaeque uni tantum nupta est, ideoque auspices deliguntur ad nuptias. Tertull. exhort. ad castit. 13. Isid. orig. 9, 8. Pronuba dicta eo quod nubentibus praeest quaeque nubentem viro conjungit. Catull. 61, 186. Donat. in Eunuch. 3, 5, 45.

823) Claud. rapt. 2, 320. epith. 124. Stat. silv. 1, 2, 11. Lucan. Phars. 2, 358.

824) S. fünfter Abschn. II.

Wie aber verhalten sich die Kleider, womit die Braut angethan wird, zu den in der historischen Zeit getragenen Frauenkleidern? Sind sie der Braut vielleicht eigenthümlich? Und was soll die constante rothe Farbe des Flammeums, was die Hasta cälibaris? Diese und andere Fragen haben wir im Folgenden zu beantworten. Wir setzen das Resultat voraus. Der Brautanzug war einst die allgemeine Kleidung der Frauen überhaupt, aber während man im gewöhnlichen Leben davon abging, behielt man sie der guten Sitte und des Omens wegen bei der Hochzeit, wie man auch dem Knaben in der Kaiserzeit immer noch die Toga am Tirocinium fori gab, ungeachtet man im gewöhnlichen Leben die Lacerna und Pänula trug. Die folgende Untersuchung muß häufig in das Kleinliche hinabsteigen, allein sie wird uns auch manche interessante Seite des älteren römischen Privatlebens aufdecken, aus welchem uns sonst nur wenig Nachrichten überkommen sind.

1. Toga und Tunica.

So lange Knaben und Mädchen die Toga präterta trugen, hießen sie investes [25]). Erhielt der Knabe am Tirocinium fori die Toga pura und die Tunica recta, das Manneskleid, so wurde er vesticeps genannt [26]), vestis war hier in hervorgehobenem Sinne das Manneskleid [26a]). Daß dieselbe Benennung für das Mädchen galt, welches am Tage vor der Hochzeit die Toga pura und die Tunica recta erhielt [27]), macht die Analogie von investis unzweifelhaft. Durch Uebergabe der Toga wurde der Knabe zum Manne, das Mädchen zur Frau, für beide war seit alter Zeit hiermit der Eintritt in die Zahl der Erwachsenen bezeichnet und die volle Rechtsfähigkeit zuerkannt, soweit diese die väterliche Gewalt, die Manus und die Geschlechtstutel zuließen. Es ist klar, daß wir hierin alte Sitten, welche ein integrirendes Moment der Familienverfassung ausmachten, zu erkennen haben, einen Theil jener häuslichen Lebensordnung, durch welche die ältere römische Zeit ausgezeichnet war. Wir gehen auf das Einzelne ein.

---

825) Fest. exc. s. v. vesticeps: Investis, qui necdum pubertate vestitus est. Serv. ad Aen. 8, 659. Non. s. v. investes. Pallad. 8, 7. 11, 14, 16. Apul. apol. p. 336. Macrob. sat. 3, 8, 7. Tertull. de virg. vel. 8, id de anim. 56.

826) Fest. s. h. v.: Vesticeps puer, qui jam vestitus est pubertate. Gell. 5, 19.

826a) Unrichtig ist die Erklärung bei Non. und Serv. l. l.

827) S. Anm. 820.

Die Toga pura ist die gewöhnliche weiße Toga. Sie heißt pura im Gegensatze zu anderen Togen, welche eine besondere Abzeichnung hatten, der toga praetexta, picta, purpurea. Wie aber kommt es, daß die Braut an ihrem Hochzeitstage eine Toga trägt, da die Frauen sonst keine Togen, sondern Pallä und Amicula tragen? Bei dem Knaben ist der Grund offenbar, denn die Knaben werden durch das Tirocinium fori Männer, daher sie das Männerkleid, die Toga, anlegen. Ein analoger Grund muß auch für die Jungfrauen angenommen werden. In alter Zeit war die Toga Männer- und Frauenkleid, sie war das einfachste und allgemeinste Oberkleid für die Erwachsenen [28]). Durch die Hochzeit wird das Mädchen zur Frau und legt deßhalb das Frauengewand, die Toga pura, statt der bisherigen Toga präterta an. Später ward die Toga pura aus dem Anzuge der Frauen durch die Palla und das Amiculum verdrängt, während sie sich als Männerkleid länger behauptete. Die Weiber hatten keine so gewichtige Gründe, die Toga beizubehalten, wie die Männer, denen sie das Ehrenzeichen eines römischen Bürgers im Gegensatz gegen Fremde war [29]). Nur die Hochzeit mußte hierin eine Ausnahme machen, da sie ein religiöser Act war, an dessen Förmlichkeiten man bis zur äußersten Superstition festhielt. Wie ängstlich man hierin war, wird auch die Tunica recta zeigen.

Die Tunica recta war von weißer Farbe und nach alterthümlicher Weise gewebt, a stantibus in altitudinem [30]). So superstitiös war man, daß man selbst die Art des Webens bei dem Hochzeitskleide nicht verändern mochte. Ob jedoch hiervon die Tunica ihren Namen erhalten habe, erscheint uns mehr als zweifelhaft, da das Prädicat rectus wohl dem Weber und dem Webebaume, nicht aber dem Kleide zukommen kann. Wir versuchen eine andere Erklärung. Die recta

---

828) Non. s. h. v.: Toga non solum viri sed etiam feminae utebantur . . . Varro de vita p. R. lib. I: Praeterea quod in lecto togas ante habebant; ante enim olim fuit commune vestimentum, et diurnum et nocturnum, et muliebre et virile. Serv. ad Aen. 1, 282. Et sexus omnis et conditio toga utebantur . . . Togas autem etiam feminas habuisse, cycladum et ricinii usus ostendit.

829) Non. s. v. toga dicta.

830) Fest. s. h. v.: Regillis tunicis albis et reticulis luteis utrisque rectis, textis susum versum a stantibus pridie nuptiarum diem virgines indutae cubitum ibant ominis causa, ut etiam in togis virilibus dandis observari solet. — id. s. h. v.: Recta appellantur vestimenta virilia, quae patres liberis suis conficienda curant ominis causa, ita usurpata, quod a stantibus et in altitudinem texuntur.

ist wie der ὀρθοστάδιος der Griechen davon benannt, daß sie gerade herabfällt, keinen Faltenbausch über der Gürtung bildet, im Gegensatze zu den späteren Tuniken, bei welchen über dem Gürtel ein Sinus entsteht. Die Tunica recta verhält sich also zur späteren Tunica, wie die einfachere Toga ohne den Umbo zu der volleren mit Umbo [31]). Sie wird auch regilla genannt [32]). Die Neueren haben fälschlich eine Identität in der Bezeichnung recta und regilla sehen wollen [33]). Letzteres bedeutet vielmehr basilica, wie Nonius ausdrücklich bemerkt [34]), und ist ohne Zweifel damit in Verbindung zu setzen, daß die Königin Tanaquil, das Prototyp der römischen Materfamilias, dieselbe zuerst gewebt haben soll [35]). Becker mag Recht haben, wenn er vermuthet, nur die weibliche Tunica sei regilla genannt worden [36]); wenn er aber behauptet, daß die Hochzeitstunica nicht recta genannt worden sei, so hat er eine Stelle des Plinius übersehen, wo dies ausdrücklich gesagt wird [37]). Wie die Toga pura das einst Männern und Weibern gemeinschaftliche Oberkleid war, so war die Tunica recta das beiden Geschlechtern gemeinschaftliche Unterkleid, daher man sie in conservativem Sinne den Knaben am Tirocinium [38]), den Mädchen an der Hochzeit anlegte; beide zusammen, Toga und Tunica, bildeten die ältesten vestes κατἐξοχήν, weßhalb diejenigen, welche sie erhielten, vesticipes hießen.

Die Tunica war durch einen Gürtel von Wolle nach alter einfacher Weise geschürzt [39]). Festus erklärt das mit den Worten: ut sicut illa (lana ovis) in glomos sublata conjuncta inter se est, sic vir suus secum vinctus cinctusque esset [40]), allein es ist an eine symbolische Bedeutung hier nicht zu denken. Jede Tunica, wenn man nur Eine trug, hatte ein cingulum, sowohl die der Männer als die der Frauen [41]). Der Gürtel ist daher der Brautkleidung nicht eigen=

---

831) Vgl. Becker Gallus 3 S. 113.

832) Fest. s. v. regillis. Plaut. Epid. 214.

833) Becker Gallus 2 S. 24.

834) Non. s. h. v.: Regilla vestis deminutive a regia dicta ut et basilica.

835) Plin. 8, 48, 74.

836) Becker Gallus a. a. O.

837) Plin. a. a. O.

838) Fest. s. v. regillis.

839) Fest. exc. s. h. v.: Cingulo nova nupta praecingebatur, quod vir in lecto solvebat, factum ex lana ovis. Claud. de sext. cons. 525.

840) Fest. exc. a. a. O.

841) Becker Gallus 3 S. 120.

thümlich, die Alten knüpften jedoch Reflexionen an ihn an, weil er von dem Ehegemahl gelöst zu werden pflegte[42]). Das Cingulum war in einen nodus Herculeus oder Herculaneus gebunden[43]). Festus erklärt den Namen von dem griechischen Herkules und dessen Kinderreichthum, allein diese Ansicht ist ebenso wenig stichhaltig, wie die Meinung Neuerer, daß er aus den orphischen Mysterien hervorgegangen sei[44]). Den richtigen Aufschluß giebt uns Plinius: der Herkulesknoten war ein im gewöhnlichen Leben oft vorkommender, der der Braut nicht eigenthümlich war und keinen Bezug auf die Ehe hatte; ja man bediente sich desselben auch, um die Wunden zu verbinden, weil er zauberische Heilkraft besaß[45]). Herkules ist hier nicht der griechische Heros, sondern der altitalische bei Sabinern und Umbrern vorkommende Sancus[46]), dessen Priester Cupenci hießen[47]). Sancus war höchst wahrscheinlich mit Jupiter identisch[48]), er war ein Licht- und Himmelsgott, der im Kampfe mit den chaotischen Mächten der Finsterniß gedacht wurde, wie dies in der Sage von Herkules und Cacus überliefert ist[49]). Die Veranlassung, ihn mit dem griechischen

---

842) Varro ap. Non. s. v. cingillum: Novos maritus tacitus taxim uxoris solvebat cingulum. Fest. exc. s. v.: Cinxiae Junonis nomen sanctum habebatur in nuptiis, quod initio conjugii solutio erat cinguli, quo nova nupta erat cincta. Mart. Capell. 2 §. 149. Arnob. 3, 25. Augustin. de C. D. 4, 11. Catull. 67, 27. Ovid. Heroid. 2, 115.

843) Fest. exc. s. v. cingulo. Hunc Herculaneo nodo vinctum vir solvit ominis gratia, ut sic ipse felix sit in suscipiendis liberis, ut fuit Hercules, qui septuaginta liberos reliquit.

844) So O. Müller ad Fest. l. l.

845) Plin. 28, 6, 17. Vulnera nodo Herculeo praeligare, mirum quantum ocyor medicina est. Atque etiam quotidiani cinctus tali nodo vim quandam utilem habere dicuntur quippe cum Hercules eum prodi derit. Senec. ep. 87, 33. Unus tibi nodus, sed Herculaneus restat. Macrob. sat. 1, 19, 16.

846) Lact. 1, 15, 8. Varro de L. L. 5, 66. Aufrecht u. Kirchhoff umbr. Sprachdenkm. 2, S. 189.

847) Serv. Aen. 12, 538.

848) Nachgewiesen von Hartung über den röm. Herkules, Progr. Erlang. 1835 u. Rel. d. Röm. 2, S. 21. Auch der Name Hercules ist nicht identisch mit dem des griechischen Heros, vgl. Mommsen unterital. Dial.-S. 262: „Wenn schon die directe Entlehnung des römischen Herkules, des nationalsten aller italischen Götter, von dem griechischen Heroen Herakles befremdlich ist, so ist diese für den samnitischen Hercius noch weit bedenklicher. Dies Wort läßt sich vollständig erklären aus dem alten hercere. Von diesem Ausgangspunct wird sich mythologisch der Begriff des italischen Hercius besser entwickeln lassen, als wenn man von dem griechischen Heroen ausgeht".

849) Vgl. Kuhn in Haupt Zeitschr. f. deutsch. Alterth. 6, S. 128.

Herkules zu identificiren, mag der Umstand dargeboten haben, daß auch der griechische Held die infernalen Ungeheuer, die lernäische Hyder, den Kerberus bändigte, das Land von Räubern reinigte und Zucht und Ordnung in die Gemeinden einführte. Aus dem Wesen des Sancus ist auch die Bedeutung des Herkulesknotens zu begreifen. Der Knoten stand an sich mit dem Gotte in keiner Verbindung, sondern nur insofern als er dem Gotte geweiht wurde. Jene Notiz des Plinius über seine Anwendung bei Krankheiten bietet das vermittelnde Glied dar. Sancus schützt vor Seuchen, Krankheiten, vor dem Tode und vor Bezauberung, welche als die Wirkungen der unterirdischen Gottheiten angesehen werden. Durch die Weihe und göttliche Kraft, welche der Knoten erhalten hat, wird der Einfluß des Dämonischen gehindert, es kann nicht eindringen, weil der Knoten schützt. Hierfür bietet sich noch eine Analogie dar. Die Caja Cäcilia Tanaquil, welche in inniger Verbindung mit Sancus stand [50]), hatte in ihrem Gürtel sogenannte praebia, Zaubermittel, welche die Kranken sich holten, um sich zu heilen [51]). Daß auch die Braut einen nodus Herculeus trug, hat seinen guten Grund. Die Alten fürchteten Behexung durch Neid und bösen Blick gerade dann am meisten, wenn sie im Glücke standen. Die Hochzeit galt als ein glückliches Ereigniß, und deßwegen war es hier vorzugsweise nöthig, sich vor Fascination zu schützen.

2. Das Flammeum.

Die Braut verhüllte ihr Haupt mit dem Flammeum, einem Schleier von rother Farbe [52]). Dies hieß nubere, obnubere [53]), ein

---

850) Plin. 8, 48. Lanam in colo et fuso Tanaqualis quae eadem Caja Caecilia vocata est, in templo Sanci durasse u. d. folgend. Anm.

851) Fest. s. h. v.: Praebia rursus Verrius vocari ait ea remedia, quae Caja Caecilia uxor Tarquinii Prisci invenisse existimatur et immiscuisse zonae suae, qua praecincta statua ejus est in aede Sanci, qui Deus fidius vocatur. Ex qua zona periclitantes ramenta sumunt; ea vocari praebia, quod mala prohibeant. Varro de L. L. 7, 107.

852) Fest. exc. s. h. v. Flammeo amicitur nubens ominis boni causa, quod eo assidue utebatur flaminica, id est flaminis uxor, cui non licebat facere divortium. Schol. ad Juven. 6, 225. Flammeum est genus amiculi, quo se cooperiunt mulieres die nuptiarum; est enim sanguineum propter ruborem custodiendum. Catull. 61, 9. 121. Juven. 2, 124; 6, 224; 10, 330. Martial. 11, 79, 3; 12, 42, 3. Lucan. Phars. 2, 360. Sen. Oct. 4, 691. Claud. epithal. 106. de nupt. 285. de rapt. Proserp. 2, 325. Sueton. Ner. 28. Tacit. ann. 15, 37. Quinctil. decl. 306.

Ausdruck, womit die Verheirathung des Mädchens im Allgemeinen bezeichnet wurde. Die Jungfrau ließ das Haar fliegen und bedeckte es nicht, die Verhüllung desselben war das Zeichen der Ehe, wie dies auch bei den Germanen der Fall war [54]). Die Farbe des Flammeums wird als color luteus und sanguineus angegeben [55]). Der color luteus ist aber nach Nonius proprie croceus [56]), das Flammeum war somit von rothgelber Farbe, die wie der Purpur verschieden nüancirt sein konnte. So sagt man auch lutea Aurora, Vulcanus luteus, lutea membrana [57]). Ursprünglich war es feuerroth, wie aus Festus [58]) und dem Namen flammeum hervorgeht. Es war wie die Rica und das Suffibulum [59]) ein oblonges wollenes Tuch, welches das Hinterhaupt völlig verhüllte, theilweise Stirn und Wangen bedeckte und auf die Schultern und in den Nacken herabfiel, das Gesicht aber frei und unbehindert ließ [60]). Das Flammeum ist also kein Schleier, sondern ein Kopftuch.

Das römische Weib trägt ständig ein Kopftuch, und selbst in spätester Zeit, wo die Sitte der Vorfahren verlassen ist und fremder Schmuck, die Calantica, Calvatica, der Cecryphalos, die Mitra das Haupt deckt, wagte es nur die Unsittsamkeit und Unsittlichkeit, baarhauptig zu erscheinen. So schickte C. Sulpicius Gallus seine Frau fort, weil sie unbedeckten Kopfes über die Straße ging [61]). Das Festhalten an der hergebrachten Ordnung war allerdings dem Manne ein Gewähr für die Tugend seiner Frau, aber wir finden das Tragen des Kopftuches nicht stärker betont als die Farbe und Schürzung der

---

Apul. apol. 11, p. 524. metam. 4, p. 138. Mart. Cap. 5, p. 204. Tertull. adv. Valent. 32. Ambros. de vid. 9. Non. s. v. flammeus.

853) Fest. s. h. v. Nuptias dictas esse ait Santra ab eo, quod nymphaea dixerunt . . . Aelius et Cincius quia flammeo caput nubentis obvolvatur, quod antiqui obnubere vocarunt. id. s. h. v.: Obnubit caput operit, unde nuptiae dictae a capitis opertione.

854) Grimm deutsch. Rechtsalterth. S. 443.

855) Fest. s. v. Flammeo vestimento. Lucan. Phars. 3, 361. Plin. 21, 8. schol. ad Juv. 6, 225.

856) Non. s. v. luteus.

857) Virg. Aen. 7, 26. Juven. 10, 132. Tibull. 3, 1, 9; 10, 7, 46.

858) Fest. s. v. flammeo vestimento.

859) Fest. s. v. rica, ricae. Isid. orig.

860) Dies zeigen auch die Kunstdenkmäler. S. unten.

861) Valer. Max. 6, 3, 10.

Kleider, als die ganze äußere Haltung des Weibes. Man würde daher ganz unhistorisch verfahren, wollte man, wie schon häufig geschehen ist, mit dem Verhüllen der römischen Weiber die analoge Sitte orientalischer Völker vergleichen [62]). Man darf die das ganze Gesicht verbergende und nur die Augen freilassende Verhüllung des Weibes bei jenen Völkern nicht mit dem Kopftuche der römischen Frau verwechseln, welches das Gesicht freiläßt. Wir haben vielmehr von vorn herein bei der Frage, warum die römischen Weiber den Kopf mit einem Tuche verhüllen, die Idee aufzugeben, daß, wie bei anderen Völkern, das Weib nur von einem Manne gesehen werde [62a]); denn dieser Idee entspricht keinesweges die Form des Flammeums und die sonstige Stellung des römischen Weibes, vermöge der sie in prima aedium parte atque in celebritate versatur, und von dem Verkehr mit den Männern nicht abgeschlossen ist. Wir haben aber auch ferner die Sitte abzuscheiden, daß Verbrecher verhüllt werden [63]) oder sich selbst verhüllen, wie der Schwestermörder Horatius [64]), oder daß Sterbende wie Decius Mus und Julius Cäsar sich verhüllen [65]); denn in allen diesen Fällen wird der ganze Kopf bedeckt, bei den Weibern aber bleibt das Gesicht frei. Dagegen ist dem Verhüllen der Weiber das Verhüllen bei dem Opfer analog [65a]). Dies geschieht, um die Innerlichkeit, Ruhe und Beschaulichkeit, welcher sich der Opfernde hingeben soll, zu erwecken, wie es schon die Alten selbst erklärt haben [66]). In gleicher Stille und in gleichem Frieden sollte das Weib leben, sich in den Grenzen der Häuslichkeit halten und sich nicht kümmern um das, was draußen vorging. Das Kopftuch des Weibes bezeichnet also die

---

862) So Böttiger aldobrand. Hochzeit S. 31. 35. 126 u. f. w.

862a) Tertull. de virg. vel. 17. Judicabunt vos Arabiae feminae ethnicae, quae non caput sed faciem quoque ita totam tegunt, ut uno oculo liberato contentae sint dimidiam frui lucem quam totam faciem prostituere.

863) Liv. 1, 26. Lex horrendi carminis erat . . . Caput obnubito, infelici arbore reste suspendito. Cic. pro Rabir. 4, §. 13. Fest. s. v. nuptias: Legem quoque . . . jubere caput ejus obnubere, qui parentem necavisset, quod est obvolvere. Stat. Theb. 11, 584.

864) Liv. 1, 26.

865) Sil. 2, 259.

865a) Virg. Aen. 3, 405. Serv. ad Aen. 3, 407. 2, 166. 8, 288. Fest. s. v. Saturnia; Saturno sacrificium; lucem. Macrob. sat. 1, 8; 3, 6. Plut. Q. R. 10. 11. 13.

866) Serv. ad Aen. 3, 407. Sane sciendum, sacrificantes diis omnibus caput velare consuetos ob hoc, ne se inter religionem aliquid vagis offerret obtutibus.

häusliche Sittsamkeit, Ordnung und Gebundenheit. Nur wo die Ordnung aufgelöst scheint durch den Tod, da entblößt das Weib sein Haupt, löst die Vittä und trauert mit ungeordnetem Haare [67]).

Dieselbe Bedeutung muß auch das Flammeum haben. Das Mädchen wird durch die Hochzeit zur Frau, daher muß sie wie die Tunica recta und die Toga pura so auch das Kopftuch der Frauen erhalten. Wie sie aber nicht die Stola und Palla, sondern die Toga und Tunica bekommt, indem man bei der Hochzeit am alten Herkommen festhielt, so bekommt sie nicht die Mitra oder den Kekryphalos sondern ein Kopftuch nach alter Weise und nationaler Art, welches wie die bräutliche Tunica recta a stantibus et in altitudinem gewebt war [68]).

Das bräutliche Kopftuch ist aber ein anderes als das gewöhnliche der Weiber, es unterscheidet sich durch die Farbe [69]). Das Flammeum scheint also ein Kleidungsstück zu sein, welches nur der Hochzeit dient, nur der Braut eigenthümlich ist. Dem ist aber nicht so. Das Flammeum trägt auch die Flaminica als ständiges Kleidungsstück [70]). Wir dürfen nicht glauben, daß es von der Flaminica auf die Bräute übertragen sei, denn es wäre eine Verletzung des Sacralrechtes, ein nur der Priesterin des Staates zustehendes Kleidungsstück zu Privatzwecken zu gebrauchen; wir müssen vielmehr annehmen, daß dasselbe beiden ursprünglich gemeinschaftlich ist, wie auch sonst die Priesterinnen des Staates und die Matronen der alten Zeit gleichen Schmuck tragen. Bei Nonius findet sich auch die Nachricht, daß das Flammeum von den übrigen römischen Weibern getragen werde, flammeus vestis vel tegmen, quo capita matronae tegunt [71]). Die Form Flammeus neben Flammeum hat nichts auffallendes, da auch reticulum und reticulus neben einander vorkommt [72]), und wir

---

867) Serv. ad Aen. 5, 78. Feminae quae mortuos prosequuntur ubera tundunt ut lac exprimant. Cuncti autem se lacerant, ut sanguinem effundant.

868) Fest. s. v. regillis, wo das Flammeum durch reticulis luteis bezeichnet wird. Vgl. Varro de L. L. 5, 130. Quod capillum contineret, dictum a rete reticulum.

869) S. Anm. 855.

870) Fest. s. h. v. Flammeo vestimento flaminica utebatur, id est Dialis uxor et Jovis sacerdos, cui telum fulminis eodem erat colore.

871) Non. s. v. flammeus.

872) Non. s. v. reticulum genere masculino. Varro de R. R. 3, 15, 13. Plin. 12, 14. Fest. exc. s. v. cingulo c. annot. O. Müller.

können hier nicht aus der Verschiedenheit des grammatischen Genus auf eine Verschiedenheit der Sache schließen. Vestis vel tegmen sind hier zwei gleichbedeutende Wörter, wie auch Festus das Flammeum ein vestimentum nennt[73]) und ebenso ein anderes Kopftuch, die Rica, als vestimentum bezeichnet[74]). Das Flammeum oder der Flammeus ist also ein Kopftuch der römischen Frauen überhaupt, aber es ist nicht das gewöhnlich getragene. Man könnte nun zunächst glauben, es sei durch fremden Einfluß zu dieser Farbe gelangt, und dies hat offenbar Becker gemeint. Die gelbe Farbe in verschiedenen Chancen ist ja wenigstens in späterer Zeit die Lieblingsfarbe der griechischen Hochzeiten und warum sollte sie es nicht auch bei den Römern geworden sein? Hochgelb ist auf der aldobrandinischen Hochzeit das Diadem des Bräutigams, die Schuhe der Braut, die Matratze und das Tuch über dem Bette, der Fußschemmel, das Handtuch, das Gewand der Aufwärterin[75]). Gelb war auch sonst die Lieblingsfarbe der griechischen Weiber[76]). Lutei sind auch die Schuhe des Hymenäus bei Catull[77]) und das Gewand desselben bei Ovid[78]), gelb die Schuhe der herculanischen Tänzerin[79]). Die gelbe Farbe ist auch sonst in Rom gebraucht[80]). Aber in allen diesen Fällen ist sie die Farbe des Luxus und der Willkühr, daher denn auf der aldobrandinischen Hochzeit sogar das Handtuch gelb, dagegen der Brautschleier weiß ist. Nicht so an dem Flammeum der römischen Braut. Schon Böttiger hat darauf hingewiesen, daß die gelbe Farbe des Flammeum von dem sonstigen Gebrauche derselben bei den griechischen Hochzeiten und im gewöhnlichen Leben zu unterscheiden sei, indem er fragt, wann ist die gelbe Farbe bei Hochzeiten symbolisch, ohne aber diese Frage zu beantworten[81]). Die Gründe, warum die Farbe des Flammeum so wie das Flammeum überhaupt nicht willkührlich, nicht entlehnt, sondern bedeutungsvoll und

---

873) Fest. s. v. flammeo vestimento.

874) Fest. s. v. rica; ricae. Vestis und vestimentum sind nicht bloß das um den Leib geschlagene Kleid, sondern jede Kleidung. Fest. s. v. vestis.

875) Böttiger aldobrand. Hochzeit S. 195.

876) Böttiger aldobrand. Hochzeit S. 34.

877) Catull. 61, 5.

878) Ovid. Her. 21, 162.

879) Böttiger aldobrand. Hochzeit a. a. O.

880) Fest. exc. s. h. v.: Flammearii infectores flammei colores. Plut. Aulul. 3, 5, 36.

881) Böttiger aldobrand. Hochzeit S. 128.

national ist, sind folgende. 1) Plinius sagt: lutei coloris antiquissimum video honorem in flammeis nuptialibus totum feminis concessum [82]), worin er offenbar das spätere Eindringen farbiger Kleidungsstücke von dem nationalen und sehr alten Gebrauch des luteus color am Flammeum unterscheidet. 2) Das Gelbe ist hier die ständige Farbe, die nicht von der Willkühr abhängt. Sogar bei der Hochzeit des Nero mit einem Knaben diente das Flammeum als besonderes Kennzeichen [83]). 3) Das Flammeum wird von der Flaminica beständig getragen [84]), diese aber war durch das Jus sacrum an eine bestimmte Kleidung gebunden. 4) Das Flammeum ist rectum d. h. nach alter Weise gewebt [85]). Diese Aengstlichkeit in Beobachtung des Herkommens läßt aber nothwendig darauf schließen, daß auch die Farbe alt sein muß, ebenso wie der sonstige Brautschmuck, die Tunica recta, Toga pura und ser Crines mit den Vittä, der ältesten Zeit angehören. Hierzu kommt noch, daß die Kleidungsstücke der römischen Matrone durchaus weiß waren, außer an den Floralien [86]); erst im Anfang der Kaiserzeit verstattete die laxere Sitte den Weibern bunte Gewänder. Wo wir auch sonst noch in der alten Zeit Farben an den Kleidern sehen, haben sie Bedeutung —, die Purpurfarbe oder in der ältesten Zeit die rothe Farbe als Standesunterschied der Patricier, die schwarze und graue Farbe als Farbe des Todes und des Unglücks.

Aus dem Gesagten erhellt mit Nothwendigkeit, daß das Flammeum der römischen Weiber ein nationales Kleidungsstück aus ältester Zeit und zwar von bestimmter Bedeutung ist. Die rothe Farbe ist hier Symbol des Feuers, welches die Flaminica auf dem Heerde ihres Gottes und die Materfamilias auf dem Hausheerde zu warten hat, das Flammeum also eine Verhüllung beim Opferdienste. Die Flaminica trägt es ständig, weil sie ständig auf dem Altare Jupiters den Feuerdienst zu versehen hat [87]); die Frau, wenn sie mit dem Paterfamilias opfert. Beide kleiden sich symbolisch in die Farbe dessen, was unter ihrer Ob-

---

882) Plin. 21, 8, 22.

883) Suet. Nero. 28. Tac. ann. 15, 37.

884) Fest. s. v. flammeo vestimento.

885) Fest. s. v. regillis.

886) Becker Gallus 3 S. 160.

887) Mit der Feuerfarbe bringt schon Festus den luteus color des Flammeums, das die Flaminica trägt, zusammen, vgl. s. v. flammeo vestimento: telum fulminis eodem erat colore.

hut stand, wie auch sonst die Priester die Symbole ihres Gottes an ihrem Schmucke tragen. So ergiebt sich auch von selbst, warum die Braut einen solchen Opferschleier trägt. Sie hat mit dem Manne nicht nur die Sacra privata gemeinschaftlich, sondern sie opfert auch an seiner Seite auf dem Hausheerde und hat für das Opferfeuer zu sorgen. Sie hat in alter Zeit den perpetuus ignis, welcher das Vorbild des aeternus focus Vestae ist, auf dem Hausheerde zu unterhalten[88]; der Heerd des Hauses war in alter Zeit zugleich Altar, das Feuer auf ihm der Vesta heilig[89]. Auf der Perpetuität dieses Feuers und der Sacra privata beruhte nach alter Anschauung die Continuität der Familie und der göttliche Schutz, unter dem die Familie stand. Die Gründung einer Familie war identisch mit der Gründung des Heerdes; eine Familie ohne das heilige Heerdfeuer und die durch dasselbe zu vollbringenden Sacra war ein gegen den Willen der Götter geschaffener Verein, ohne sittliches Gesetz und Pflicht. Die Jungfrau, indem sie am Hochzeitstage in die Sacra des Mannes übergeht und ihm als Zeichen der Heerdgemeinschaft die schon bei dem Hochzeitsopfer angezündete Fackel darreichen läßt[90], indem sie an den Repetien auf dem Hausheerde ihres Mannes den Laren opfert[91], muß daher nothwendig mit dem Opferschleier verhüllt sein[92]. Erst in späterer Zeit, wo die Sacra privata gleichgültig wurden, da erlosch auch das Feuer auf dem Heerde des Atriums und die römische Frau verwaltete nur noch in seltenen Fällen das Amt der Feuerpriesterin.

Hiernach ist also das Flammeum der Opferschleier der römischen Frauen überhaupt und zu der oben angegebenen Deutung desselben,

---

888) Arnob. 2, 67. In penetralibus et coligenis (?) perpetuos fovetis focos. Daß Arnobius hier von dem Privatculte redet, zeigt der ganze Zusammenhang, vgl. d. folgende salinorum apposito — cum in matrimonium convenitis — matres familias in atriis — potionibus abstinent. Vgl. Serv. ad eclog. 8, 29, von den heimgeführten Bräuten: si depositurae virginitatem calcent rem Vestae i. e. numini castissimo consecratam.

889) S. Hartung Rel. der Römer 1, S. 74. 296.

890) S. unten bei dem Hochzeitsopfer.

891) Macrob. sat. 1, 16, 22.

892) Die Kopfbedeckung, welche sie als Materfamilias beim Opfer trug, war die Rica, Varro de L. L. 5, 130. Rica ab ritu, quod Romano ritu sacrificium feminae cum faciant, capita velant. Auch von der Flaminica wird die Rica getragen. Fest. s. v. rica; ricae, Gell. 10, 15. Auch hier war die Farbe roth (purpureum, caeruleo colore). — Romano ritu sagt Varro im Gegensatz zu Graeco ritu (vgl. de L. L. 8, 88), wo das Haupt unverhüllt blieb.

daß es aus dem Begriffe der häuslichen Sittsamkeit und Ordnung hervorgegangen, gesellt sich noch ein zweites, im Wesentlichen mit jenem identisches, nur dasselbe näher bestimmendes Moment: daß das häusliche Wirken der Frau als die Wacht über das Haus und die Sacra des Heerdes und das auf diesen beruhende Bestehen der Familie angesehen wird. Die Frau war wie der Flamen immer verhüllt, weil sie wie dieser immer im Dienst des häuslichen Cultus stand. Ein so wichtiger Begriff konnte der Heirath wohl den Namen geben: nubere alicui, d. h. die Hausfrau eines Mannes werden und dem Dienste an seinem Heerde sich widmen. Schon das unvordenkliche Alter dieser sprachlichen Bezeichnung deutet auf das hohe Alter des Flammeum.

3. Sex crines, hasta caelibaris, vittae laneae.

Das Haar der Braut wurde in sex crines getheilt [93]). Hierbei wurde die Spitze einer Lanze gebraucht, welche mit stehendem Ausdruck hasta caelibaris genannt wird [94]). Plutarch nennt sie ein *δοράτιον* [95]). Das Eigenthümliche dieser Lanzenspitze besteht darin, daß sie gekrümmt war, eine recurva hasta [96]), während die gewöhnliche im Kriege gebrauchte Lanze hasta recta genannt wird [96a]). Was mit dieser Lanze geschehen sei, ist nicht ganz klar, Ovid sagt comat, Festus comebatur, Plutarch *διακρίνουσι*, Arnobius mulcetis. Mit dem comere des Ovid und Festus vergleiche man die Stelle des Festus: comae . . . dicuntur capilli cum aliqua cura compositi id est ornati [97]). Demgemäß würde die Lanze dazu benutzt worden sein, das Haar in die sex crines zu ordnen; hiermit stimmt das *διακρίνεσθαι* des Plutarch, worin die Hindeutung auf das Ordnen des Haars und seine

---

893) Fest. s. h. v. Senis crinibus nubentes ornantur, quod is ornatus vetustissimus fuit, quidam quod eo Vestales virgines ornentur, quarum castitatem viris suis spondeant nuptae a ceteris. Vgl. Tertull. de virg. vel. 12.

894) Arnob. 2, 67. Cum in matrimonia convenitis . . . nubentium crinem coelibari hasta mulcetis. Fest. exc. s. h. v. Coelibari hasta caput nubentis comebatur.

895) Plut. Rom. 15. *Τὴν κώμην γαμούσης αἰχμῇ διακρίνεσθαι δορατιοῦ.* Q. R. 87.

896) Ovid. Fast. 2, 560. Nec tibi quae cupidae matura videbere matri comat virgineas hasta recurva comas.

896a) Hasta recta.

897) Fest. exc. s. v. comae u. comptus.

Abtheilung unverkennbar ist. Das mulcere des Arnobius würde zunächst auf den Gebrauch der Lanze als eines Kammes hinweisen und dagegen spricht auch nicht die erwähnte cuspis hastae[98]; allein der Ausdruck ist zu allgemein, als daß daraus eine bestimmte Anschauung hervorginge.

Hätten wir auch nicht die zahlreichen Versuche der Alten, worin sie den Gebrauch der Lanze bei dieser Ceremonie zu erklären suchen, hätte uns auch Festus nicht überliefert, daß die sex crines ein vetustissimus ornatus und Tracht der Vestalinnen seien, so müßte uns schon der Gebrauch der Lanze statt der Kämme und Calamistren daran erinnern, daß wir es hier mit einer Sitte alter Zeit zu thun haben.

Die sex crines sind nicht der Braut eigenthümlich, sondern den Weibern überhaupt und den Vestalinnen gemein[99]). Festus nennt sie vetustissimus ornatus und Plautus führt sie als matronarum modus an[900]). Die Vestalinnen, obgleich Jungfrauen, tragen dieselben, weil sie als mündig gelten. Indem das Mädchen bei der Hochzeit die sex crines erhält, wird damit ausgesprochen, daß das Mädchen zum Weibe wird und daher den Kopfschmuck der Weiber erhalten muß. Die sechs Crines sind aber nicht Locken[1]), sondern Abtheilungen des Haares, getrennt und zusammengehalten durch Vittä laneä, welche mit den Haarabtheilungen verflochten waren und auf den Nacken herabfielen. Ohne diese hatten die Crines keinen Halt, denn die Sitte, die Haare durch Calamistren zu ordnen und zusammenzuhalten, gehört erst der späteren Zeit an. Die Vittä trugen die Frauen mit den Crines bis in die Kaiserzeit hinein, ungeachtet die Mode im Haarschmucke sehr gewechselt hatte[2]). Sie galten als insigne pu-

898) Ovid. Fast. a. a. O. Cuspis bedeutet den ganzen eisernen Theil der Lanze, nicht bloß die Spitze derselben.

899) Fest. s. v. Senis crinibus.

900) Plaut. mil. 789.

901) So O. Müller ad Fest. s. v. comptus und nach ihm Becker Gallus 2, S. 25.

902) Plaut. mil. 789. Meam clientem, meretricem adulescentulam . . . ad te eam deducas domum, itaque eam huc ornatum adducas, ut matronarum modo capite compto crines vittasque habeat adsimuletque se tuam esse uxorem. Prop. 5, 11, 33. Mox, ubi jam facibus cessit praetexta mariti, vinxit et acceptas altera vitta comas. Tertull. de virgin. vel. 12. Quid etiam hae nostrae etiam habitu mutationem aetatis confitentur simulque se mulieres intellexerunt, de virginibus educantur,

doris [3]), schon die Leges Numä sollen über das Tragen derselben Bestimmungen gegeben haben [4]). Wir versuchen ihre Bedeutung zu ermitteln. Bänder sind auch noch in späterer Zeit im ausgedehnten Gebrauche. Die Pontifices, die Ambarvalbrüder, die Flamines schmücken sich damit, Opferthieren werden sie um den Kopf gehängt, Schutzsuchende tragen sie auf dem Haupt und an ihren Stäben, sie hängen an den Altären und Pforten der Tempel, auch die Thüren der Privathäuser werden bei feierlichen Gelegenheiten geschmückt [5]). Sie sind das Zeichen des Friedens und der Unantastbarkeit. Priester und Weiber haben denselben Schmuck, denn auch das Weib bewegt sich auf dem Boden des Friedens und ist Schützerin häuslicher Ordnung, sie ist Hüterin über dem Heerd, der in alter Zeit Asylstätte und Ort des ewigen Friedens war. Die Kopfverhüllung und die Binden der Priester und Weiber stehen dem Helme des Kriegers, die mit Wolle umwundenen Stäbe der Pontifices, Supplices und Präcones dem Schwerte und Speere entgegen. Darum erhält der Knabe am Tirocinium fori Waffen und Rüstung, das Mädchen bei der Hochzeit das Flammeum und die Vittä. Ihren Ursprung haben sie in der Zeit des beginnenden Ackerbaues und des fixirten häuslichen Lebens, wo man sich mit den Produkten häuslicher Webearbeit zu bekleiden anfing, dem unstäten Nomadenleben auf den Triften entsagte und sich in die engen Marken der Gemeinde zurückzog. Was in dieser Zeit einfacher Schmuck und Abzeichen der Beschäftigung und Lebensart war, das wird später, wo die Verhältnisse sich umgestaltet haben, aber vieles Alte in fremdartiger Umgebung stehen bleibt, zum Symbole.

---

a capite quidem ipso deponentes quod fuerunt, vertunt capillum et acu lasciviore comam sibi inserunt (dies wäre nicht möglich, wenn die crines bloße Locken und nicht mit vittae durchflochten wären), crinibus a fronte divisis apertam professae mulieritatem. Serv. ad Aen. 7, 403. Crinales vittas quae solarum matronarum erant. Diese Stellen zeigen hinlänglich, daß die Jungfrau bei der Hochzeit mit den crines zugleich die vittae erhielt.

903) Serv. ad Aen. 7, 403. Meretricibus non dabantur. Gell. 4, 3: Pellex... crinibus demissis arnum feminam caidito. Fest. s. v. . Ovid. art. amand. 1, Este procul vittae tenues, insigne pudoris. remed. am. 386. Nil mihi cum vitta, Thais in arte mea est.

904) Fest. s. v. senis crinibus: is ornatus antiquissimus fuit. Lex Numae ap. Gell. l. l.

905) Plin. 18, 2. Serv. ad Aen. 2, 133. 4, 458. Virg. Aen. 2, 296. Prop. 4, 6, 6.

Die Bedeutung der Hasta cälibaris ist dunkel. Plutarch und Festus geben jeder vier Erklärungen [6]), ein deutliches Zeichen, daß das Alterthum selbst kein Bewußtsein mehr darüber hatte. Göttlings Ansicht ist bereits oben angeführt [7]). Besser Hartung [8]), der die Hasta cälibaris auf die Juno Quiritis bezieht, wie auch Festus und Plutarch gethan haben; allein auch er glaubt, es sei nothwendiges Erforderniß dieser Hasta gewesen, daß sie einmal in dem Leibe eines Gladiators gesteckt habe. Dies Mährchen beruht auf der falschen Auffassung der Stelle bei Festus: hasta caelibari . . . quae in corpore gladiatoris stetisset abjecti occisique, ut quemadmodum illa conjuncta fuerit cum corpore gladiatoris, sic ipsa cum viro sit. Festus sagt hier gar nicht, daß die Hasta cälibaris wirklich im Leibe eines Gladiators gesteckt habe, sondern er giebt dies Bild nur, um die symbolische Anwendung der Hasta cälibaris zu versinnlichen. Dies zeigt schon der Conjunctiv stetisset und sit und die folgenden Conjunctive bei den weiteren Deutungen. Daß das Ganze aber als ein bloßer Erklärungsversuch, nicht als Thatsache zu fassen sei, geht aus den folgenden mit vel quia beginnenden Deutungen hervor. Festus ist zu

906) Plut. Q. R. 87. Ἆρα σύμβολόν ἐστι τοῦτο τοῦ βίᾳ καὶ μετὰ πολέμου γαμηθῆναι τὰς πρώτας; ἢ μανθάνουσιν ἀνδράσι συνοικοῦσαι μαχίμοις καὶ πολεμικοῖς, ἄθρυπτον καὶ ἄθηλυν καὶ ἀφελῆ προσίεσθαι καλλωπισμόν; ὥσπερ ὁ Λυκοῦργος ἀπὸ πρίονος καὶ πελέκεως κελεύσας τὰ θυρώματα ταῖς οἰκίαις ποιεῖν καὶ τὰς ὀροφὰς, ἄλλῳ δὲ μὴ χρῆσθαι τὸ παράπαν ἐργαλείῳ, πᾶσαν ἐξέβαλε περιεργίαν καὶ πολυτέλειαν; ἢ τὴν διάστασιν αἰνίττεται τὸ γινόμενον, ὡς μόνῳ σιδήρῳ τοῦ γάμου διακριθησομένου, ἢ τὰ μὲν πλεῖστα τῶν γαμικῶν εἰς τὴν Ἥραν ἀνῆπτον; Ἥρας δὲ ἱερὸν δόρυ νενόμισται καὶ τῶν ἀγαλμάτων αὐτῆς δόρατι στηρίζεται τὰ πλεῖστα καὶ Κυρῖτις ἡ θεὸς ἐπωνόμασται. τὸ γὰρ δόρυ κοῦριν ἐκάλουν οἱ παλαιοί. διὸ καί φασι Κυρῖνον ὀνομασθῆναι Ἐνυάλιον. Fest. exc. s. h. v.: Coelibari hasta caput nubentis comebatur, quae in corpore gladiatoris stetisset abjecti occisique, ut quemadmodum illa conjuncta fuerit cum corpore gladiatoris, sic ipsa cum viro sit; vel quia matronae Junonis Curitis in tutela sunt, quae ita appellebatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur; vel quod fortes viros genituras ominetur; vel quod nuptiali jure imperio viri subjicitur nubens, quia hasta summa armorum et imperii est. Quam ob causam viri fortes ea donantur, et captivi sub eadem veneunt, quos Graeci δορυαλώτους et δορυκτήτους vocant.

907) S. 174.

908) Hartung Rel. d. Römer 2, S. 72. 73. — Klausen Aeneas u. d. Penaten 2, S. 749 sieht in der Ceremonie der Hasta cälibaris einen Act der Gewalt, welche in der Vermählung der Jungfrau angethan wird, und vergleicht sie mit dem Raube der Braut aus dem Schooße der Mutter und dem gewaltsamen Hinübertragen über die Schwelle, wovon unten.

dieser allerdings sehr abgeschmackten und gedankenlosen Erklärung durch die Ableitung des Wortes caelibaris von caelare, stechen, verleitet worden. Wie läßt sich die Lanze eines feilen, von den Römern verachteten, wenn auch gern gesehenen, Gladiators auf dem Haupt einer römischen Braut denken, die nach alter Sitte mit der Tunica recta und der Toga pura, mit den Crines und Vittä, mit dem Opferschleier geschmückt wird? Und ist denn die hasta recurva, ist ein δοράτιον — denn so wird ja die Cälibaris beschrieben — für den Krieg oder für Gladiatorspiele zu gebrauchen? Ferner hat man mit Unrecht angenommen, daß der Bräutigam es sei, welcher die Hasta cälibaris an die Braut legt. Wir wissen, daß die Braut von den Pronubä geschmückt wird, und von den Pronubä muß auch ihr Haar durch die Hasta cälibaris geordnet worden sein, da dieses dem Ordnen der Crines und dem Auflegen des Schleiers nothwendig vorhergeht. Ebenso unrichtig ist es, daß die Hasta cälibaris erst nachdem die Braut in die Hand des Bräutigams gegeben war, gebraucht worden sei, wie sich unten aus der Beschreibung der Hochzeitsgebräuche zeigen wird. Von einem Vergleiche der Hasta cälibaris mit der im Kriege gebrauchten oder den Bildnissen der Götter, z. B. der Juno Quiritis, beigegebenen Hasta recta kann nicht die Rede sein, da beide durchaus verschieden sind, wenn sie auch den Namen Hasta gemeinsam haben. Auch ein Vergleich mit der Festuca ist unzulässig, da es sich hier nicht um eine Vindication handelt; ebenso wenig kann hier die Hasta das Symbol der Gewalt sein, welche der Mann über die Frau erhält, da wir es hier nicht mit der Kriegslanze zu thun haben, welche allerdings bisweilen so gebraucht wird. Obgleich wir mit der oben erwähnten Ansicht Hartungs aus den angegebenen Gründen nicht übereinstimmen können, so glauben wir doch, daß er darin das Richtige getroffen hat, wenn er nämlich sagt: „Das Streichen mit der Hasta ist offenbar eine symbolische Handlung, welche die Stelle des Abschneidens der Haare vertreten sollte". Bei den Lakedämoniern wurde der Braut von der Nympheutria das Haar abgeschnitten. Dieselbe Sitte wurde auch zu Argos, Trözene und Athen beobachtet[909]) und wir dürfen wohl annehmen, daß auch der römischen Braut ein Theil ihres Haares abgeschnitten wurde, wenn es in die sex crines geordnet wurde. Darauf weist schon die Analogie der Vestalinnen

909) Plut. Lyc. 15. Stat. Theb. 2, 254. Paus. 2, 32. Pollux 3, 38. Hesych. s. v. γάμων ἔθη.

hin. Auch ihnen wurde, wenn sie in ihren heiligen Dienst traten, das Haar mit wollenen Binden in sex crines geflochten [10]), aber ein Theil desselben war abgeschnitten und wie bei den argivischen Bräuten als Spolie der Göttin an die Arbor capillata aufgehängt worden [11]). Wenn in späterer Zeit das Haar der römischen Braut mit einer Hasta cälibaris geordnet wird, so läßt dies darauf schließen, daß es in einer früheren Zeit mit dieser Hasta abgeschnitten wurde. Später bediente man sich hierzu bequemerer Werkzeuge, aber wie man überhaupt in den Hochzeitsgebräuchen das Alte festhielt, so wollte man auch diese alte Sitte nicht völlig untergehen lassen und wandte späterhin immer noch die Hasta wenigstens zum Ordnen des Haares an. Die Sitte der früheren Zeit wird später zum Symbole. Die Hasta cälibaris ist also wahrscheinlich als ein altes Schneideinstrument zu fassen. Hierzu paßt sehr gut, daß sie recurva ist, wie eine Gartenhippe, und von Plutarch *δοράτιον* genannt wird. Wie hasta von der Hochzeits- und Kriegs-Hasta gesagt wird, so war einst Schwert und Messer wirklich identisch, wie noch aus der griechischen *μάχαιρα* erhellt. Am Spieße briet man das Fleisch, mit dem Kampfschwerte zerlegte man dasselbe. Später fertigte man für jede dieser Funktionen ein eignes Instrument. Was aber oft bei alten Völkern geschehen ist, daß namentlich aus religiösen Gründen das Alte noch Jahrhunderte lang neben dem Neuen in einzelnen Spuren stehen geblieben ist, das können wir auch bei solchen Instrumenten nachweisen. Die Kriegslanze war ursprünglich nicht mit Eisen versehen, sondern nur eine hasta praeusta, welche durch das Feuer zugespitzt war. Es hat sich im Bewußtsein der italischen Völkerschaften erhalten, daß diese Waffe einst bei der Kriegsführung gebraucht worden ist, wenn sie zur Ankündigung des Kriegs von den Fetialen in das Gebiet der Feinde geschleudert [12]), und wenn dem Krieger als Zeichen der Anerkennung seiner Tapferkeit eine hasta pura, d. h. eine Lanze ohne Eisenspitze, überreicht wird [13]). So hatte man auch längst schon bessere Scheerinstrumente, dennoch aber blieb für die Priester aus religiösen Grün-

910) Fest. exc. s. v. senis crinibus. Ovid. Fast. 3, 30. Isid. orig. 19, 30, 4. Prud. c. Symm. 2, 1094. 1105. Luc. 1, 592. Juven. 4, 9.

911) Plin. 16, 44, 85. Fest. exc. s. v. capillatam.

912) Liv. 1, 32. Serv. ad Aen. 9, 53. Fest. exc. s. v. Bellona.

913) Serv. ad Aen. 6, 760. Pura hasta i. e. sine ferro. Nam hoc fuit praemium apud majores ejus, qui tunc primum vicisset in proelio, sicut ait Varro in libris de gente pop. Rom.

den der Zwang, sich nach alter Weise mit ehernen Messern zu scheeren [14]). Wo aber einerseits der Fortschritt zu evident war, andererseits gewichtige Gründe zur Beibehaltung des Alten veranlaßten, glich sich der Conflict des Alten und Neuen so aus, daß man das Alte wenigstens noch symbolisch fortdauern ließ, während die wirkliche Handlung vom Neuen vorgenommen wurde. — So kürzte man auch das Haar der Braut in der That zwar mit der Scheere, aber man wagte doch nicht, die Hasta cälibaris zu verdrängen und wandte sie daher nur symbolisch an. Dies stimmt sehr wohl mit den übrigen Hochzeitsgebräuchen, die alle aus der Urzeit stammen.

4. Die Corolla.

Die Braut trug auf dem Haupte einen Kranz von flores, verbenae herbaeque, welche sie selbst gelesen hatte [15]). Außer am Hochzeitstage wird der Kranz von dem der strengen alten Sitte ergebenen Weibe nur bei religiösen Feierlichkeiten getragen. In alter Zeit war überhaupt das Tragen der Kränze auf bestimmte Fälle beschränkt, und sogar noch zur Zeit des zweiten punischen Kriegs wurde der Mißbrauch geahndet [16]). Priester, Schutzsuchende, Opferthiere, Altäre tragen sie, Opferbrod ist damit umschlungen, um Frieden, Weihe und freudige Hingabe an die Gottheit auszudrücken. Wenn der siegreiche Heerführer oder der tapfere Krieger nach uralter Sitte mit einer Corona graminea beschenkt wird, so wollte man ihn hierdurch als Wiederhersteller des Friedens und des allein im Frieden gedeihenden Ackerbaues ehren. Nur an den Tagen der durch das Jus sacrum geheiligten Fröhlichkeit und Ausgelassenheit, an Saturnalien, Liberalien, Floralien, Ambarvalien steht dem Individuum ein Anrecht auf diesen Schmuck zu; aber dann trägt man ihn den Göttern zu Ehren [17]) und es ist

---

914) Lyd. de mens. 1, 31. *Καὶ τοῦτο δὲ πρὸς τοῦ Νουμᾶ διατίθεται ὥστε τοὺς ἱερεῖς χαλκαῖς ψαλίσιν ἀλλ' οὐ σιδηραῖς ἀποκείρεσθαι.* Serv. ad Aen. 1, 452. Macrob. sat. 5, 19.

915) Fest. exc. s. v. corolla: Corollam nova nupta de floribus, verbenis herbisque a se lectis sub amiculo ferebat, d. h. unter dem Flammeum, vgl. schol. ad Juven. 6, 225. Catull. 61, 6. Cinge tempora floribus suave olentis amaraci, von dem Hochzeitsgotte gesagt, auf welchen hier der Schmuck übertragen wird. Den Kranz setzt die Pronuba der Braut auf das Haupt, so die turrita corona bei Lucan. Phars. 2, 358.

916) Plin. 21, 3, 5.

917) Vgl. besonders Plin. 21, 3, 8. Coronae deorum honos erant et Larium publicorum privatorumque ac sepulcrorum et Manium.

Pflicht gegen die Götter, ihre Gaben nicht zu verſchmähen. Erſt ſpät wird der Kranz Zugabe profaner Convivien. Aber auch hier ſtammt er ſeinem griechiſchen Urſprunge nach aus dionyſiſcher und demetriſcher Religion, was noch der dieſem Kreiſe des Cultus entnommene Name *κωμάζειν, κῶμος*, auf profane Sympoſien und nächtliche Schwärmereien übertragen, darthut. So iſt auch der Kranz der Braut nicht Spiel der Willkühr und des Zufalls, ſondern ſteht im Zuſammenhange mit den übrigen Hochzeitsgebräuchen, die aus dem Cult der Ackerbaugötter hervorgegangen ſind. Nicht die Braut allein trägt einen ſolchen, ſondern auch der Bräutigam und die Theilnehmer an der Hochzeit [18]). Dies zeigen auch die Kunſtdenkmäler, auf denen ſelbſt das Füllhorn der Ceres nicht fehlt [19]).

IV.

Die Auſpicien.

Am Morgen des Hochzeitstages verſammelten ſich die Betheiligten im väterlichen Hauſe der Braut. Es galt als ehrenvoll, wenn die Zahl der Theilnehmer groß war [20]). Verwandte und Freunde

---

918) Tertull. de coron milit. 13. Coronant et nuptiae sponsos. Claud. epithal. 92. Solitas galea fulgere comas, Stilico, molli necte corona. id. de rapt. Proserp. 2, 328. Grata coronati peragunt convivia.

919) S. unter IX.

920) Plut. Q. R. 105. *Ταῖς μὲν παρθένοις καλὸν μὴ ὀλίγων, ταῖς δὲ χήραις αἰσχρὸν πολλῶν ὄντων γαμεῖσθαι.* Lucan erwähnt es als etwas Abweichendes bei der Hochzeit des Cato Phars. 2, 370: Pignora nulla domus, nulli coiere propinqui, junguntur taciti contentique auspice Bruto; pignora ſind Freunde, Verwandte, Clienten. Vor dem Hauſe ſammelte ſich viel Volk, Stat. Silv. 1, 2, 230. — Officium genannt Suet. Claud. 26 cujus officium nuptiarum et ipse cum Agrippina celebravit. Tertull. de idolat. 16. Officia privatarum et communium solemnitatum, ut togae purae, ut sponsalium, ut nuptialium, ut nominalium. Juven. 2, 132. Officium cras primo sole mihi peragendum in valle Quirini . . . nubit amicus nec multos adhibet. Liceat modo vivere, fient, fient ista palam, cupient et in acta referri. Suet. Calig. 25. Liviam Horestillam C. Pisoni nubentem, quum ad officium et ipse venisset, ad se deduci imperavit. Nero 28. Cum dote et flammeo per solemne nuptiarum celeberrimo officio deductum ad se, pro uxore habuit. Plin. ep. 1, 9. Nam si quem interroges hodie quid egisti, respondet, officio togae virilis interfui, sponsalia aut nuptias frequentavi. Senec. Octav. 4, 688. Petron. 25. — Man legte Gewicht auf die Oeffentlichkeit. Catull. 61, 203 palam quod cupis capis et bonum non abscondis amorem. Juven. l. l. Die feierliche Hochzeit unterſchied die legitime Ehe von jedem anderen Geſchlechtsverhältniß. Hiernach iſt Catull. 68, 143 zu verſtehen.

waren herzugezogen; in älterer Zeit, wo Verwandtschaft und Freundschaft noch zusammenfiel, namentlich die ersteren. Damals beschränkte man sich gerne auf den Kreis der Verwandten und der Gentilen[21]. War die Menge versammelt, so wurde die Braut von der Pronuba hereingeführt[22].

Die Feier begann mit den Auspicien[23]. Selbst noch in spätester Zeit wurden sie wenigstens formell eingeholt[24], und Cicero sieht es als eine Schande an, ohne Auspices sich zu vermählen[25]. Ihre Bedeutung bestand darin, daß man den Willen der Götter erforschte, ob diese der Ehe geneigt waren oder nicht. Im ersteren Falle wurde die Vermählung vorgenommen und die Ehe durch göttliches Geheiß sanctionirt. Was im zweiten Falle geschah, ist uns nicht überliefert, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Feier zum mindesten aufgeschoben, wenn nicht gar unterlassen wurde[26], und daß die Götter zum zweiten Male befragt werden mußten. Konnten auch dann keine günstigen Zeichen erlangt werden, so stand die alte Frömmigkeit sicherlich von einem Unternehmen ab, das im Voraus als unheilbringend bezeichnet war. Diese Vermuthungen läßt die Analogie der Auspicien in Staatsangelegenheiten zu. Wurden doch die Götter früher bei allen wichtigen Privathandlungen vorher befragt[27],

---

921) Apul. met. 4, 81: ad nuptias officio frequenti cognatorum et affinium stipatus.

922) Stat. silv. 1, 2, 11. Claud. epithal. 124.

923) Serv. ad Aen. 4, 45. Nuptiae enim captatis fiebant auguriis. — Mit dem Anbruch des Tages Stat. silv. 1, 2, 229. Vixdum emissa dies et jam socialia praesto omina, jam festa fervet domus utraque pompa.

924) Cic. de divin. 1, 16. Valer. Max. 2, 1, 1. Selbst noch in der Kaiserzeit, Suet. Claud. 26. Juven. 10, 333. Tac. Annal. 11, 27; 15, 37. Stat. l. l. S. auch die Inschrift Anm. 271.

925) Cic. pro Cluent. Nubit genero socrus, nullis auspiciis, nullis auctoribus, funestis ominibus. Aehnlich Plaut. Cas. prol. 84. Mox hercle vero post, transacta fabula, argentum si quis dederit, ut ego suspicor, ultro ibit nuptum, non manebit auspices.

926) Daher wurde die Confarreatio durch Donner getrennt Serv. ad Aen. 4, 339.

927) Cic. de divin. 1, 16. Nihil fere quondam majoris rei nisi auspicato ne privatim quidem gerebatur, quod etiam nunc nuptiarum auspices declarant. Valer. Max. 2, 1, 1. Apud antiquos non solum publice, sed etiam privatim nihil gerebatur, nisi auspicio prius sumto. Quo ex more nuptiis etiam auspices interponuntur. Serv. ad Aen. 1, 344. (Romani) nihil nisi captatis faciebant auguriis et praecipue nuptias.

und wozu wäre dieſes geſchehen, wenn man ihren Zeichen nicht hätte folgen wollen?

Die Annahme, daß die Hochzeitsauſpicien an den Sponſalien eingeholt worden ſeien, ist unrichtig [28]); die Nachrichten der Alten, richtig combinirt, zeigen auf das evidenteſte, daß ſie erſt am Hochzeitstage ſtattfanden und zwar ehe irgend eine andere religiöſe Handlung vorgenommen wurde; ſie bildeten den Anfang der Hochzeitsfeier und die Vorausſetzung zu allem Folgenden. Sueton ſagt allerdings von der Hochzeit des Silius und der Meſſalina: dote inter auspices consignata [29]), und hieraus könnte man ſchließen wollen, daß dieſer Act mit den Sponſalien zuſammenfalle. Allein wie dieſe Worte zu verſtehen ſeien, zeigt uns die Schilderung, welche Juvenal von derſelben Hochzeit giebt: dudum sedet illa parato flammeolo . . . et ritu decies centena dabuntur antiquo, veniet cum signatoribus auspex [30]). Die Braut iſt nur am Hochzeitstage mit dem Flammeum verhüllt, und wenn es daher heißt: dudum sedet illa parato, ſo kann auch dies nur von dem Hochzeitstage verſtanden werden. Alles iſt vorbereitet, da kommen die signatores und der auspex, die Dos wird conſignirt und die Auſpicien eingeholt. Daſſelbe geht aus Tacitus hervor, welcher von der bekannten Scheinehe des Nero ſagt: inditum imperatori flammeum, visi auspices [31]), eine Situation, welche mit der eben erwähnten völlig identiſch iſt.

Die Auſpicien mußten aber in dem väterlichen Hauſe der Braut eingeholt werden, da ſie nur ſo Sinn und Bedeutung haben können [32]).

---

928) Man könnte hierher die Worte auspicato e parentibus coemit in der Coemtionsinſchrift ziehen wollen, allein auch dies iſt nicht möglich. Die Mancipation der Coemtio wurde am Hochzeitstage und nicht an den Sponſalien vorgenommen, damit das Mädchen nicht vor der Hochzeit in Manus kam, indem ſonſt bei einem etwaigen Repudium eine Remancipation hätte vorgenommen werden müſſen. Alſo erſt dann, wenn die Auſpicien eingeholt waren und dem Vollzuge der Ehe nichts mehr im Wege ſtand, erfolgte die Mancipation. Vgl. S. 81.

929) Suet. Claud. 26.

930) Juven. 10, 336.

931) Tacit. Annal. 15, 37.

932) Becker Gallus 2, S. 20 ſagt, die Auſpices ſeien bei dem im Hauſe des Bräutigams gehaltenen Opfer zugegen geweſen, wie man auch ſchon vorher Auſpicien angeſtellt haben müßte. Im Hauſe des Bräutigams iſt aber das Hochzeitsopfer nicht gehalten worden, die zweimalige Function der Auſpices iſt gegen alle Ueberlieferung. Becker identificirt die eigentlichen Auſpices mit den Haruſpices, welche auch Auſpices genannt werden und die Eingeweide des Opferthieres beſahen.

Sie werden eben in der Absicht angestellt, um die Götter über die Vollziehung der Ehe zu befragen, mit der Heimführung dagegen ist die Ehe schon vollzogen. Hiermit stimmt denn auch überein, daß die Braut, sobald sie im Hause des Mannes anlangt, unverweilt in das Gemach gebracht wird [33]).

1. Auspices.

Die Auspices oder Augures, — denn beide Namen sind ursprünglich höchstwahrscheinlich identisch und erst später wurde der letztere nur im Staatsrechte, der erstere im Privatleben gebraucht — waren entweder publici oder privati [34]). Jeder Hausvater konnte als magistratus domesticus die Auspicien in seinen Angelegenheiten befragen, er that dies entweder selbst, wenn er der Disciplin kundig war, oder ließ es durch Andere thun, welche in seinem Auftrage handelten [35]).

---

933) So wenigstens in der älteren Zeit, wo das Mahl sich an das Opfer anschloß. Später wurde dies jedoch häufig im Hause des Bräutigams gehalten. S. S. 326. — Von den eigentlichen Hochzeitsauspicien sind die Omina zu unterscheiden, die man nach alter Sitte, wenn man eine Jungfrau zu verheirathen gedachte, von den Göttern erbat. Selbst Frauen konnten solche Omina einholen, und es geschah dies vor den Sponsalien zu beliebiger Zeit, wenn man überhaupt nur die Absicht hatte, das Mädchen zu verehelichen. Cic. de divin. 1, 46. Caeciliam Metelli, quum vellet sororis suae filiam in matrimonium collocare, exisse in quoddam sacellum ominis capiendi causa, quod fieri more veterum solebat. Das Omen bestand hier in zweideutigen Worten: Quum virgo staret et Caecilia in sella sederet, neque diu ulla vox exstitisset, puellam defatigatam petiisse a matertera, ut sibi concederet paulisper, ut in ejus sella requiesceret; illam autem dixisse: Vero, mea puella, tibi concedo meas sedes. Quod omen res consecuta est. Ipsa enim brevi mortua est, virgo autem nupsit, cui Caecilia nupta fuerat. Dieselbe Erzählung bei Valer. Max. 1, 5, 4. Caecilia Metelli, dum sororis filiae, adultae aetatis virgini more prisco nocte concubia nuptialia petit, omen ipsa fecit.

934) S. hierüber die scharfsinnigen und gründlichen Bemerkungen von Rubino Untersuch. 1, S. 45. „Man wandte sich an solche, welche in der Kunst, Tempel abzustecken und die Zeichen zu deuten, erfahren waren; es war aber sicher weder nothwendig noch gebräuchlich, diese gerade aus der Zahl der öffentlichen Augurn, der Mitglieder des Collegiums zu wählen." — S. 46: „Die Auspices erscheinen bei der Ehe nicht als bestimmte Personen, welche das Geschäft von Amtswegen versahen, sondern als wechselnd, welche von den Familien je nach Stand und Verhältnissen zugezogen wurden."

935) Serv. ad Aen. 3, 20. Auspicari enim cuivis, etiam peregre licet. — Bei der Hochzeit sind die Verlobten diejenigen, in deren Auftrage die Auspices handeln. Serv. ad Aen. 4, 45. Varro de pudicitia ait, auspices in nuptiis appellatos ab

Ebenso der Magistrat. Die Tradition meldet, daß einst die Könige zugleich Augurn gewesen seien[36]), und es kommen noch in der historischen Zeit Fälle vor, wo der Magistrat selbst ohne Hinzuziehung der Augurn die Auspicien anstellte. Die Auspicin muß ihrer Grundlage nach allgemein bekannt gewesen sein, ja wir können nicht zweifeln, daß sie früher und ungleich häufiger im Privat- als im Staatsleben angewandt worden sei. Und in der That würde man sich irren, wollte man in ihr eine Geheimlehre suchen. Sie war allen italischen Völkern gemeinschaftlich, ein Ueberrest aus der Urzeit und schon deßwegen ist es nicht möglich, daß sie sich als Geheimlehre hätte behaupten können[37]). Wie wir jedoch sehen, daß die einst einheitlich verbundenen Functionen des Staatslebens sich trennen und zu selbstständiger Existenz gelangen, so wurde auch die Auspicin wenn nicht zu einem Prärogativ Einzelner, doch von dem Einen mehr, von dem Anderen weniger gepflegt, sie wurde zu einer Art von priesterlichem Geschäfte. Mit der steigenden Bedeutung des Staatslebens mußte es wichtig erscheinen, sie in ihrer Reinheit und Integrität zu bewahren, da auf ihrer genauen Beobachtung der ganze Staatsorganismus und der Schutz, welchen die Götter angedeihen ließen, beruhete. Hieraus ging das Collegium der Augures publici hervor, aber es hatte an sich keine Macht, da der Magistrat nach wie vor selbst Augur sein konnte, es hatten die Auspicien nicht einmal Kraft, wenn sie nicht auf Befehl und in Gegenwart des Magistrats eingeholt wurden[38]). Im Privatleben blieb die Auspicin völlig frei, erlosch aber auch hier um so früher, als der religiöse Indifferentismus sie mehr und mehr vernachlässigte. Nur bei Hochzeiten werden Auspices erwähnt; daß

---

auspiciis, quae a marito et nova nupta per hos auspices captabantur in nuptiis. — In den uns vorliegenden Stellen fungirt nicht mehr der Hausvater selber, sondern ein Anderer als Auspex. Man zog bald nur einen, bald mehrere Auspices hinzu. So war Brutus bei der Hochzeit des Cato Auspex Lucan. Phars. 2, 370. — Suet. Claud. 26. Juv. 10, 333. Tacit. 11, 27; 15, 37. Plaut. Cas. prol. 85. Cic. de divin. 1, 16. Valer. Max. 2, 1, 1.

936) Cic. de divin. 1, 40. S. Rubino a. a. O. S. 48.

937) Die Auspicin war Allen zugänglich, aber darum noch nicht die Staatsauspicien, welche ursprünglich nur in den Händen der Patricier waren. Nur die augures publici wußten, wo und wie sie Auspicien in Staatsangelegenheiten einzuholen hatten, wie sie auch allein die Auspicin zu einer ausgebildeten Disciplin erhoben.

938) Becker-Marquardt röm. Alterth. II, 3, S. 71.

sie jedoch einst auch zu vielen anderen Angelegenheiten hinzugezogen wurden, besagen die Nachrichten [39]).

Gegen das Ende der Republik wurden die Auspices nur der Form halber herzugezogen, die Zeichen selbst nicht mehr eingeholt [40]). Aehnlich die Augurn beim Antritte der Magistrate; sie meldeten nur, daß die Zeichen günstig wären, ungeachtet sie dieselben nicht beobachtet hatten oder sogar ungünstige erschienen waren [41]). Daß jedoch die Auspices bei den Hochzeiten noch in der Kaiserzeit Formeln aussprachen, zeigt die Erzählung des Tacitus von der Verheirathung des Silius und der Messalina [42]).

Wie man überhaupt im Privatleben die nationale Divination verschmähete, etruscische Haruspices, Chaldäer, Traumdeuter befragte, so waren auch bei den Hochzeiten an die Stelle der Auspices Haruspices getreten. Dies war schon zur Zeit des Cicero der Fall, aber nicht einmal die Haruspicien beobachtete man damals so genau wie früher [43]), die Befragung der Götter war überhaupt eine Form geworden. Nur der Name Auspices erhielt sich noch fortwährend, wenn man auch in der That Haruspices darunter verstand.

2. Form der Einholung und Zeichen.

Ueber die Art und Weise, wie die Privatauspicien angestellt wurden, ob auch hier ein Templum abgegrenzt, der Cardo und De-

---

939) S. Anm. 927.

940) Cic. de divin. 1, 16. Nuptiarum auspices . . . qui re omissa nomen tantum tenent. Valer. Max. 2, 1, 1. Quo ex more nuptiis etiam auspices interponuntur, qui quamvis auspicia petere desierint, ipso tamen nomine veteris consuetudinis vestigia usurpantur. — Auch bei Catull 61, 19 ist bona cum bona nubet alite virgo nicht wörtlich zu verstehen. Ebenso avibus sinistris bei Ovid. Her. 2, 115.

941) Dion. 2, 6. *Διέμεινέ τε μέχρι πολλοῦ φυλαττόμενον ὑπὸ Ῥωμαίων τὸ περὶ τοὺς οἰωνισμοὺς νόμιμον . . . πέπαυται δ' ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις· πλὴν οἷον εἰκών τις αὐτοῦ λείπεται, τῆς ὁσίας ταύτης ἕνεκα γινομένη . . . τῶν δὲ παρόντων τινὲς ὀρνιθοσκόπων μισθὸν ἐκ τοῦ δημοσίου φερόμενοι, ἀστραπὴν αὐτοῖς μηνύειν φασὶν ἐκ τῶν ἀριστερῶν τὴν οὐ γενομένην.* Cic. de divin. 2, 35. Jam de caelo servare non ipsos censes solitos, qui auspicabantur? Nunc imperant pullario, ille renuntiat.

942) Tac. Annal. 11, 27. Consulem designatum cum uxore principis praedicta die adhibitis qui obsignarent, velut suscipiendorum liberorum causa convenisse, atque illam audisse auspicum verba, subisse, sacrificasse apud deos.

943) Cic. de divin. 1, 16. Nam ut nunc extis, quamquam id ipsum aliquanto minus quam olim, sic tum avibus magnae res impetriri solebant. Itaque sinistra dum non exquirimus, in dira et vitiosa incurrimus.

cumanus gezogen, der Lituus gebraucht wurde, darüber ist uns nichts überliefert, aber es wird wahrscheinlich, wenn wir annehmen, daß die Auspicin sich im Privatleben gebildet habe und erst dann auf den Staat übergegangen sei [44]), wie auch der öffentliche Cultus sein Vorbild im häuslichen hat. Am willkommensten waren natürlich die Vögel, welche den Gottheiten, die man fragte, geheiligt waren, sie erschienen als deren unmittelbare Botschafter. Ausdrücklich wird uns für die Hochzeit der Aegithus genannt, eine Falkenart, die auch für die res pecuaria als günstig gehalten wurde [45]). Den Grund hiervon lernen wir aus Aristoteles: der Aegithus war πολύτεκνος [46]); die Ehen aber wurden der Erzeugung von Kindern wegen geschlossen und eine reiche Nachkommenschaft war sehr erwünscht. Daß dieser Vogel mit den agrarischen Gottheiten, welche die Auspicien für die Ehe sandten, in Beziehung stand, geht aus der Notiz des Plinius hervor, wonach er auch dem Gedeihen der Heerden ein frohes Zeichen war; Ehe, Heerden und Ackerbau standen unter dem Schutze derselben Götter.

Die Haruspicien bei der Hochzeit hat Virgil im Auge, wo er die Dido aus den Eingeweiden der Thiere erkunden läßt, ob die Götter in ihre Ehe mit Aeneas einwilligen. Principio delubra adeunt pacemque per aras exquirunt, mactant lectas de more bidentis legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo, Junoni ante omnes, cui vincla jugalia curae. Ipsa, tenens dextra pateram, pulcherrima Dido candentis vaccae media inter cornua fundit, aut ante ora deum pinguis spatiatur ad aras, instauratque diem donis, pecudumque reclusis pectoribus inhians spirantia consulit exta. Heu vatum ignarae mentes [47]). Es versteht sich von selbst, daß diese Beschreibung nicht völlig auf die Hochzeit paßt, daß wir von einigen poetischen Zügen zu abstrahiren haben, die Grundanschauung ist jedoch unzweifelhaft der römischen Hochzeitssitte entnommen. Schon Servius erklärt den hier gebrauchten Ausdruck per aras exquirunt durch sacrificando explorant, an dii vellent huic rei consentire [48]). Es heißt hier zwar

944) Dies geht auch aus den Erzählungen von der Einsetzung der Auspices durch Romulus hervor.

945) Plin. 10, 8, 9. Accipitrum genera sedecim invenimus, ex iis aegithum claudum altero pede prosperrimi augurii nuptialibus negotiis et pecuriae rei.

946) Aristot. hist. anim. 9, 22 (p. 1052). Ὁ δ' αἴγιθος εὐβίοτος καὶ πολύτεκνος, τὸν δὲ πόδα χωλός ἐστι.

947) Virg. Aen. 4, 56—65.

948) Serv. ad Aen. 4, 56.

von der Dido selber: pecudumque reclusis pectoribus inhians spirantia consulit exta, aber daß sich Virgil auch Haruspices fungirend denkt, zeigen die folgenden Worte: heu vatum ignarae mentes. Die Schaafe gelten hier zwar allen Göttern, vorzüglich aber und ursprünglich der Juno, die Kuh der Tellus und Ceres, wie an den Fordicidien und bei Verletzung des Trauerjahrs [49]). Hatte man die Haruspicien befragt, so wurde das Thier, dessen Eingeweide man untersucht hatte, wenn es fehllos war, als Opfer dargebracht.

Naturerscheinungen, namentlich der Donner, waren in jedem Falle ungünstig, wie überhaupt das servare de coelo für die Comitien [50]). Auch hiervon hat Virgil eine schöne Schilderung entworfen, wo er die unheilvollen Umstände beschreibt, unter welchen Dido und Aeneas ihre trügliche Ehe eingehen. Interea magno misceri murmure caelum incipit, insequitur commixta grandine nimbus . . . Prima et Tellus et pronuba Juno dant signum, fulsere ignes et conscius aether connubiis . . . Ille dies primus leti primusque malorum causa fuit [51]). Was Virgil hier poetisch beschreibt, bestimmt Servius zu dieser Stelle genauer: Secundum Etruscam disciplinam nihil tam incongruum nubentibus, quam terrae motus vel coeli [52]). Die etruscische Disciplin ist natürlich die Fulgural- und Tonitruallehre. In älterer Zeit konnte bei solchen Erscheinungen keine Ehe geschlossen werden. Späterhin wurde dies aber nur bei der Confarreatio genau befolgt [53]), die auch hier keine Eigenthümlichkeit, sondern nur strenges Festhalten an dem Alten zeigt. Zwischen den Haruspicien und dem servare de coelo muß der Unterschied gemacht werden, daß jene seit dem Eindringen etruscischen Einflusses befragt wurden, dieses von jeher als unheilvoll

---

949) S. unten beim Opfer.

950) Nur das fulmen sinistrum scheint bei der Ehe günstig gewesen zu sein. Cic. de divin. 2, 18. Jove tonante, fulgurante comitia populi haberi nefas . . . Comitiorum solum vitium est fulmen, quod idem omnibus rebus optimum auspicium habemus, si sinistrum fuit. 2, 35. Fulmen sinistrum auspicium optimum habemus ad omnes res, praeterquam ad comitia. Wie aber wurde es gehalten, wenn Donner und Blitz zugleich erschienen? In diesem Falle mußte der Blitz, mochte er von der rechten oder der linken Seite kommen, ungünstig sein. Dies läßt sich aus der erwähnten Stelle des Virgil schließen, der deshalb einfach von ignes spricht.

951) Virgil. Aen. 4, 165 ff.

952) Serv. ad Aen. 4, 166.

953) S. oben S. 115.

galt, ohne Zweifel allen italiſchen Völkern urſprünglich gemeinſchaftlich war, ſeine concrete Ausbildung jedoch erſt von den Etruskern erhielt.

3. Die Auſpicalgottheiten.

Die Gottheiten, welche bei der Ehe die Zeichen ſandten, einerlei ob Auſpicien, Haruſpicien oder Naturerſcheinungen, waren die agrariſchen Götter, Ceres, Tellus, Mars Picumnus und Pilumnus, endlich Juno pronuba [54]). Die letztere ſcheint dem römiſchen Bewußtſein der ſpäteren Zeit von vorzüglicher Bedeutung geweſen zu ſein [55]), was wir ſchon früher mit dem Zurücktreten des agrariſchen Urſprungs der Hochzeitsgebräuche zuſammengebracht haben [56]). An den beiden oben erwähnten Stellen des Virgil wird jedoch Ceres und Tellus der Juno vorangeſtellt. Ceres und Tellus ſind wahrſcheinlich identiſch, zwei Appellativa einer und derſelben Gottheit. Die einzelnen Geſtalten der agrariſchen Götter in der römiſchen Religion können nur ſehr ſchwer auseinander gehalten werden, ihre Functionen und Beziehungen zu anderen Gottheiten gehen in einander über. Daher iſt es auch wahrſcheinlich, daß außer Ceres, Tellus und Mars noch andere agrariſche Gottheiten der Ehe vorſtanden, namentlich da uns jene nur in ſehr vereinzelten Notizen erwähnt werden. Einen Fingerzeig giebt jene Stelle des Virgil, wo auch der pater Lyaeus genannt wird [57]). Unter der griechiſchen Maske iſt hier ohne Zweifel der italiſche Liber verborgen, der mit Ceres und Tellus in nächſtem Zuſammenhange ſteht, ja deſſen Gemahlin Libera von Tellus nur dem Namen nach verſchieden iſt. Einen weiteren Fingerzeig giebt uns der Hochzeitsgott Talaſſus, der, wie wir unten zeigen werden, eine uralte, nur verdunkelte und getrübte agrariſche Gottheit iſt. Unter der Anrufung des Talaſſus wurde die Braut nach dem Hauſe gebracht, warum ſollte

---

954) Virgil a. a. O. Serv. ad Aen. 4, 58. 59. 166. Nonius s. v. Pilumnus et Picumnus. — Plut. Q. R. 2. *Πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἴονται, Διὸς τελείου καὶ Ἥρας τελείας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Πειθοῦς, ἐπὶ πᾶσι δ᾽ Ἀρτέμιδος, ἣν ταῖς λοχείαις καὶ ταῖς ὠδῖσιν αἱ γυναῖκες ἐπικαλοῦνται.* Plutarch nennt zwar dieſe Gottheiten, um durch ſie die feſtſtehende Fünfzahl der Fackeln bei römiſchen Hochzeiten zu erklären, allein er vermiſcht hier nach der ſynkretiſtiſchen Weiſe ſeiner Zeit Römiſches und Griechiſches. Mit Recht hat Hermann griech. Antiquit. 3, S. 151 Anm. 3 die vorliegende Stelle auf die griechiſchen Hochzeiten bezogen.

955) Virgil. Aen. 4, 59. Junoni ante omnes, cui vincla jugalia curae.

956) S. oben S. 260.

957) Virgil. Aen. 4, 58.

nicht auch er die Zeichen geschickt haben? Denn von den Göttern, unter deren Obhut die Hochzeit steht, müssen auch die Zeichen eingeholt werden. Wahrscheinlich gehörte auch Mutunus, ebenfalls eine agrarische Gottheit, in diesen Kreis der Hochzeitsgötter. In seinen Schooß wird die Braut gesetzt, damit sie durch ihn Fruchtbarkeit des Leibes erhalte [58]). Der Raub der Braut, welcher bei der Heimführung vorgenommen wird, muß unter dem Schutze des Consus gestanden haben; nur so läßt es sich erklären, daß der Raub der Sabinerinnen, eine Sage, welche aus jenem Hochzeitsgebrauche hervorgegangen ist, aber nicht umgekehrt, auf sein Geheiß und unter seiner Obhut geschehen konnte [59]). Wir werden unten zeigen, daß auch dieser Gott den agrarischen zuzurechnen ist. Ob auch in Phöbus, den Virgil nennt, eine Gottheit der Hochzeit zu suchen sei, lassen wir dahin gestellt, man könnte auf die Vermuthung gerathen, daß er an der Stelle des Himmelsgottes Sancus genannt sei, der mit der Hochzeit wenigstens durch den Nodus Herculeus in Verbindung steht [60]). Wir gehen auf diejenigen Gottheiten näher ein, die uns ausdrücklich als Auspicialgottheiten genannt werden.

1. Ceres wird bei der Hochzeitsfeier vorzüglich hervorgehoben [61]), nicht allein daß ihr Virgil den ersten Platz unter den Auspicialgottheiten einräumt [62]), ihr zu Ehren wird auch die Fackel aus Weißdorn im Hochzeitszuge vorangetragen [63]). Sie steht auch der Ehescheidung vor [64]); der Bund, welcher unter ihrer Obhut geschlossen war, konnte nur mit ihrer Einwilligung getrennt werden, daher brachte man ihr Sühnungen, um ihren Zorn zu besänftigen. Ebenso erscheint sie im Todtenculte, der, wie schon oben dargestellt worden ist [65]), mit der Hochzeitsfeier in innerem Wesenszusammenhange steht; man schlachtete ihr die Porca präsentanea und präcidanea, jene im Angesichte des Todten [66]), diese bei der nächsten Ernte, namentlich wenn man bei der

---

958) August. de civ. de 6, 9; 7, 24. Lactant. 1, 20. S. unten.

959) S. unten unter VI. Raub.

960) S. oben S. 278.

961) Serv. ad Aen. 4, 58. Alii dicunt favere nuptiis Cererem . . . ut Calvus docet: Et leges sanctas docuit et cara jugavit corpora connubiis.

962) Virgil. Aen. 4, 57. Mactant lectas de more bidentis legiferae Cereri.

963) Fest. exc. s. h. v.: Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant.

964) Serv. ad Aen. 3, 139. Plut. Rom. 22. S. oben S. 134.

965) S. oben S. 258. 261.

966) Fest. s. h. v.: Praesentanea porca dicitur, ut ait Verannius, quae familiae

Bestattung ein Versehen begangen hatte oder des Leichnams nicht habhaft werden konnte [67]). Es muß befremdlich erscheinen, daß eine fremde, eine griechische Göttin, denn dafür hält man die Ceres [68]), eine so große Rolle im römischen Privatculte spielt, namentlich aber in der Eheschließung und in der Todtenfeier, wo man mit so ängstlicher Gewissenhaftigkeit und scrupulöser Superstition die alten Sitten der Vorzeit festhielt. Ein näheres Eingehen auf den Charakter der Ceres und ihre Stellung in der römischen Religion, ein genaues Auseinanderhalten der Nachrichten, welche uns über sie zugekommen sind, dürfte jedoch zu dem Resultate führen, daß Ceres ursprünglich eine altitalische Gottheit ist, mit der frühzeitig griechische Elemente vereinigt und verschmolzen sind. Cicero sagt ausdrücklich, die Sacra der Ceres seien aus Griechenland eingewandert, ihr Cultus trüge griechische Namen, ja man habe sogar ihre Priesterinnen aus Neapel oder Velia kommen lassen [69]). Auch Festus erklärt Graeca sacra durch festa Cereris ex Graecia translata [70]) und führt sie unter den peregrina sacra neben dem Cultus der idäischen Mutter und des Aeskulap an, die notorisch fremd sind [71]). Allein an allen diesen Stellen sind nur bestimmte Sacra der Ceres gemeint; nicht ihre Verehrung bei der Ehe, bei dem Tode und der Ernte, sondern die Staatssacra. Diese hießen vorzugsweise Graeca sacra oder sacra Cereris; nur diese wurden von den fremden Priesterinnen verwaltet. Alle übrigen Sacra der Ceres sind altitalisch. Da die Göttin mit der Demeter viele Analogien zeigte, so vereinigte man die Culte beider Göttinnen, als man

---

purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam ejus sacrificii fit in conspectu mortui.

967) Fest. exc. s. v. praecidaneam porcam; praecidanea agna; popularia sacra. Gell. 4, 6. Nonius s. v. praecidaneum. Cato de R. R. 134. Marius Victorin p. 2470 P.

968) So Hartung Relig. d. Röm. 2, S. 135

969) Cic. pro Balb. 24. Sacra Cereris ..., quum essent assumta de Graecia, et per Graecas semper curata sunt sacerdotes et Graeca omnia nominata. Sed quum illam, quae Graecum illud sacrum monstraret et faceret, ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt ... Has sacerdotes video fere aut Neapolitanas aut Velienses fuisse.

970) Fest. s. v. Graeca sacra.

971) Fest. s. h. v.: Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi; quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.

die letztere herübernahm. Das Bewußtsein des italischen Ursprungs der Ceres mag ebenso in den Römern erloschen sein, wie das von Herkules-Sancus oder von Dionysus-Liber, obgleich in den erwähnten Stellen nur der Cult, nicht aber die Göttin auf Griechenland zurückgeführt wird. Wir müssen diesen griechischen Theil des Cerescultes genau von dem einheimischen unterscheiden. Ursprünglich italisch ist vor allem der Name der Ceres, der die Göttin als eine schaffende, hervorbringende bezeichnet [72]) und nichts mit der griechischen Κόρη zu thun hat; ursprünglich italisch ist ferner ihr Vorkommen bei der Saat, Ernte und in den Familiensacra. Die latinischen Landleute, welche wie überall mehr als die Städter an der alten Religion festhielten, feierten die Ceres an den Sementivä, einem Feste, welches nicht von griechischen Priesterinnen, sondern von dem Pontifex maximus geleitet wurde [73]). So galt ihr auch das Prämetium, an welchem man ihr die ersten gemäheten Halme weihete [74]). Ihre hohe Bedeutung im Familiencultus und dessen bis in die späteste Zeit rein erhaltene Integrität muß davon abmahnen, hier fremden Einfluß zu sehen, ja man würde sogar die griechischen Analogien nicht überall nachweisen können. Hiergegen spricht auch nicht der Einwand, daß sie von den benachbarten Griechen, vielleicht aus Cumä gekommen sei, denn je früher, desto schwerer nahmen die Römer fremdartige Elemente in ihren Familiencult auf. Grade auch das Alter der Göttin spricht für ihren einheimischen Ursprung, sie wurde schon von den ersten Bewohnern des nachmaligen Roms verehrt [75]).

2. Tellus hat fast alle ihre Functionen, Feste und Symbole mit der Ceres gemein. Sie ist die Erde schlechthin als der Grund alles Vorhandenen, wirkt aber ebenfalls wie Ceres nach den beiden entgegengesetzten Seiten, so daß sie von dieser kaum unterschieden werden kann und eine individuelle Bestimmung ihres Wesens nicht möglich ist. Dies zeigt sich auch im Cultus. Als der Tellus eigenthümlich kann das Fest der Fordicidia angesehen werden, weil hier Ceres nicht genannt wird. Man schlachtete an diesem Feste trächtige

---

972) Mit cerus = creator zusammenhängend. Fest. s. v. matrem matutam. Varro de L. L. 7, 26. „duonus cerus es". vgl. Bergk de Carminum Salarium reliquiis. Marb. 1848 p. V.

973) Varro de L. L. 6, 26. Ovid. Fast. 1, 657 ff.

974) Fest. exc. s. v. Praemetium; sacrima. Cato de R. R. 134. Plin. 18, 2.

975) Dion. 1, 33.

Kühe, das Symbol der fruchtbaren tragenden Erde[76]). Die Sementivä und das Prämetium hatte sie mit der Ceres gemein, beiden wurden Schweine und Kuchen geopfert[77]), beide walteten im Erdbeben[78]), wie der Ceres so galt auch ihr die Porca präcidanea[79]), wie jene ist sie die Beschützerin und Auspicalgottheit der Ehe[80]).

3. Mars erscheint als Auspicalgottheit der Hochzeit unter dem Namen Picumnus und Pilumnus[81]). Das Wort Picumnus ist nur durch die Endung von Picus verschieden. Picus führte häufig den Namen Martius[82]) und galt als der Vogel, welcher dem Gotte vorzüglich geheiligt war[83]), Picus hieß aber auch der Gott selbst. Die völlige Identität zwischen Picumnus und Picus und also auch zwischen Picumnus und Mars geht daraus hervor, daß mit seinem Namen nicht nur der Gott, sondern auch der gottgeweihete Vogel bezeichnet wird[84]). Seine Beziehung zur Ehe erhellt, abgesehen davon, daß er Auspicalgott ist, auch daraus, daß er und Pilumnus dii conjugales genannt werden[85]), und daß beiden nach der Geburt eines Kindes ein Lectisternium im Atrium bereitet wird[86]).

---

976) Ovid. Fast. 4, 629. Varro de L. L. 6, 15.

977) Ovid. Fast. 1, 671. S. oben.

978) Liv. 41, 28. Supplicatio ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit, quod ex Sabinis terrae motus ingens cum multis aedificiorum ruinis nuntiatus erat. Ovid. Fast. 4, 409.

979) S. Anm. 67.

980) Serv. ad Aen. 4, 166. Quidam sane Tellurem praeesse nuptiis tradunt, nam et in auspiciis nuptiarum vocatur, cui etiam virgines vel quum ire ad domum mariti coeperint vel jam ibi positae diversis nominibus vel ritu sacrificant.

981) Non. s. h. v.: Pilumnus et Picumnus dii praesides auspiciis conjugalibus deputantur.

982) Fab. Pictor u. Varro ap. Non. s. v. Picumnus. Fest. s. v. oscines. Plin. 10, 20, 40; 10, 41, 77; 11, 44, 122; 25, 10; 29, 29. Ovid. Fast. 3, 37. Serv. Aen. 7, 190. Arnob. 5, 1. So auch im Umbrisch. Tab. Iguv. Vb, 9. 14.

983) Strab. 5, 4, 2. Dion. 1, 14. Plut. Q. R. 21.

984) Non. s. h. v.: Picumnus et avis est Marti dicata quam picum vel picam vocant et deus qui sacris Romanis adhibetur. Aemil. Macer in theog. lib. I.: Et nunc agrestis inter Picumnus habetur.

985) S. Anm. 981 u. 986.

986) Varro de vit. pop. Rom. lib. I. ap. Non. s. v. Pilumnus: Natus si erat vitalis ac sublatus ab obstetrice statuebatur in terra, ut auspicaretur rectus esse, diis conjugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur. Serv. ad Aen. 10, 76. Varro Pilumnum et Picumnum infantium deos esse ait, eisque pro puerpera lectum in atrio sterni dum exploretur an vitalis sit qui natus est.

Als Ackerbaugott stand er dem Düngen vor und hieß deßhalb Sterculius[87].

Mars erscheint ferner in der Ehe als Pilumnus. Pilumnus und Picumnus sind zwar sprachlich scharf zu trennen, aber ihrem Wesen nach haben sie viel gemein, indem sie beide der Ehe vorstehen[88]) und die Kinder vor Unglück behüten[89]), beiden wird auch, wie eben erwähnt wurde, bei der Geburt geopfert[90]). Diese Verwandtschaft, wir dürfen wohl sagen Einheit, drückt die Sage darin aus, daß sie dieselben Brüder sein läßt[91]). Als Ackerbaugottheit zeigt sich Pilumnus darin, daß er das Mahlen des Getreides erfunden haben soll[92]).

Mars erscheint endlich bei der Hochzeit als Wolfsgott. Wir müssen auf ihn die Sitte beziehen, daß die Braut die Thürpfosten des Hauses ihres Bräutigams mit Wolfsfett bestrich[94]). Doch stand er in dieser Function wahrscheinlich den Hochzeitsauspicien nicht vor. Das Nähere hierüber unten.

4. Juno wird zwar unter den Auspicalgottheiten genannt[95]), allein sie steht keineswegs in einer inneren Wesensverbindung mit der Hochzeitsfeier, wie dies mit den agrarischen Gottheiten der Fall ist. Ihr zu Ehren werden keine Fackeln getragen, keine Fescenninen gesungen, überhaupt nichts gethan, worin das Characteristische der Gebräuche besteht. Sie stand wahrscheinlich in älterer Zeit hinter den übrigen Gottheiten zurück, trat aber um so mehr in den Vordergrund, als der agrarische Ursprung der Hochzeitsgebräuche dem Bewußtsein entschwand. Hierzu kam, daß sie als die Schützerin und Hüterin der Materfamilias galt, woraus sich eine Anzahl von Appellativen ent-

---

987) Serv. ad Aen. 9, 4. Picumnus usum stercorandorum invenit agrorum, unde et Sterquilinus dictus est.

988) Non. s. v. Pilumnus.

989) Serv. ad Aen. 10, 76. Piso Pilumnum dictum quia pellat mala infantiae.

990) S. Anm. 986.

991) Serv. ad Aen. 9, 4. Pilumnus et Picumnus fratres fuerunt dii.

992) Serv. ad Aen. 10, 76. Pilumnus idem Stercutius ut quidam dicunt, qui propter pilum inventum, quo fruges confici solent, ita appellatus est. id. ad Aen. 9, 4. (Invenit usum) Pilumnus pinsendi frumentum unde et a pistoribus colitur. Plin. 18, 3. (Cognomen) Pilumni qui pilum pistrinis invenerat. August. de civ. dei 9, 4, 2.

994) S. unten.

995) Serv. ad Aen. 4, 45. Juno . . . quae praeest conjugiis, unde Γαμήλιος i. e. pronuba appellatur, quamvis et ipsa in libris augurum praeesse dicatur auspiciis.

wickelte, gleichsam Hypostasen ihrer einzelnen Functionen. Als Juno natalis wurde ihr am Geburtstage des Weibes geopfert [996]), als Februata sorgte sie für die Fruchtbarkeit des Weibes [97]), als Fluonia wachte sie mit ihrer Tochter Mena über die Menstruation [98]), als Cunnina über die weibliche Keuschheit [99]), als Juga oder Jugalis war sie Beschützerin des Weibes in der Ehe [1000]). Dieser allgemeine Wirkungskreis wurde auch auf die Hochzeit ausgedehnt und so schuf man auch hierfür eine Anzahl von Appellativen, welche mit den einzelnen Hochzeitsgebräuchen in Beziehung stehen, aber es leidet keinen Zweifel, daß wir es hier mit späterer Entwickelung zu thun haben. Sie steht den Bräuten zur Seite als Pronuba [1]) und wird als Iterduca, Domiduca, Unxia, Cinxia angerufen [2]). Wie wenig dies jedoch mit dem Ursprunge der Hochzeitsgebräuche zusammenstimmt, zeigt sich darin, daß die Fackeln der Ceres heilig sind, mithin die Ceres Iterduca ist, daß ebenso das Bestreichen der Thüre mit Fett aus cerealischem Culte stammt.

V.

Das Opfer.

Waren die Auspicien günstig, so hatten die Götter ihre Einwilligung zur Schließung der Ehe gegeben und es folgte nun das Opfer. Das Hochzeitsopfer hat eine doppelte Bedeutung, einerseits gilt es als Dank an die Götter, welche der Ehe geneigt sind, andererseits dient es dazu, die Braut in die Sacra ihres Mannes übergehen zu lassen, sie in ihr häusliches Priesterthum einzuweihen und die Gemeinschaft der Sacra zwischen den Eheleuten darzustellen. An das Opfer schließen sich noch einige andere Gebräuche, die theils der Hochzeitsfeier eigenthümlich sind, theils auch sonst im Cultus vorkommen. Dahin gehören die Dextrarum Junctio, die Gebete an die Götter, das Sitzen auf dem Felle des Opferthieres und das Opfermahl, aus

996) Tibull. 4, 6, 1. Daher schwört das Weib bei der Juno, wie der Mann bei seinem Genius. Tibull. 3, 6, 48; 4, 13, 15. Juvenal 2, 98. Petron. sat. 25.

997) Fest. exc. s. v. Jugarius.

998) Fest. s. v. Fluonia. Arnob. 3, 30. Tertull. adv. nat. 2, 11. Mart. Capell. 2, §. 149. August. de civ. dei 7, 2.

999) August. l. l. 4, 11. Juno Lucina ebendas. 7, 2.

1000) Fest. s. v. Jugarius.

1001) Serv. ad Aen. 4, 166. 45.

1002) Mart. Capell. 2, §. 149. Fest. s. v. Cinxiae.

welchem sich die Coena nuptialis entwickelt hat. Zugleich möge hier auch der Camillus seine Stelle finden, dessen Function bei der Hochzeitsfeier sich vorzugsweise auf die Opferhandlung bezieht.

1. Dextrarum Junctio.

Dem Opfer ging die Dextrarum Junctio voraus. Die Pronuba führte die Braut dem Bräutigam zu und vereinigte die Hände beider. Hieraus ist ohne Zweifel der Ausdruck in manum convenire hervorgegangen, worin sich zugleich das hohe Alter der Sitte zeigt. Der Zweck dieser Vereinigung der Hände war jedoch nicht etwa der, sich Liebe und Treue zu schwören [3]), vielmehr wurde die Braut dem Bräutigam in die Gewalt gegeben, es war somit die Uebergabe des Mädchens an den Mann. Sie mußte dem Opfer vorausgehen, weil dieses von den Verlobten selbst gebracht wurde. Dies ergeben die Stellen der Alten und zeigt der Zusammenhang der Hochzeitsgebräuche. Wir gehen auf das Einzelne genauer ein.

Zwei alte Sarkophage [4]) geben uns eine Hochzeitsscene, wo das Opferthier geschlachtet werden soll, und daneben sich Bräutigam und Braut vor einer Matrone stehend die Rechte reichen, eine Scene, die auch sonst auf Münzen und Gemmen [5]) dargestellt ist. Die Matrone, welche hinter den Verlobten steht, ist keine Vestalin oder Flaminica [6]), sondern eine Pronuba, vom Künstler vielleicht als Juno Pronuba aufgefaßt. Näheren Aufschluß giebt uns eine Stelle aus dem Epithalamium des Claudius: Aggreditur Cytherea nurum, flentemque pudico detraxit matris gremio, matura tumescit virginitas, superatque nives ac lilia candor . . . Tum dextram complexa viri dextramque puellae tradit [7]). Es bedarf nur eines Vergleiches dieser Stelle mit einer anderen aus den Silven des Statius, wo die Pronuba als Venus dargestellt wird [8]), um sofort zu erkennen, daß hier

---

1003) Hierauf könnte der Umstand hinzuweisen scheinen, daß auf den Kunstdenkmälern die Scene der Dextrarum Conjunctio neben einem brennenden Opferfeuer erscheint. So wurden auch sonst die Eide über einem Opfer beschworen. Dion. 2, 46; 3, 18; 4, 58. Hor. ep. 2, 1, 16. Jenes Opferfeuer stellt das Hochzeitsopfer dar.

1004) S. IX, 1 u. 5.

1005) S. IX, 7. 8. 9. 10. 11.

1006) Grupen de uxore Romana p. 131.

1007) Claud. epithal. 124.

1008) Stat. silv. 1, 2, 11.

unter der Cytherea eine Pronuba gemeint ist. Sie lautet: Ipsa manu nuptam genetrix Aeneia ducit lumina demissam et dulci probitate rubentem; ipsa toros et sacra parat, cinctuque Latino dissimulata deum, crinem vultumque genasque temperat. Die Pronuba pflegt auch sonst den Lectus genialis zu bereiten, worauf hier die Worte toros parat zu beziehen sind. Ebenso läßt Isidor die Dextrarum Junctio durch die Pronuba vollzogen werden: pronuba dicta eo quod nubentibus praeest quaeque nubentem viro conjungit [9]), denn mit dem conjungere kann hier nicht die Collocation der Braut auf den Lectus genialis, sondern nur die Vereinigung durch Darreichung der Hände gemeint sein.

Die angeführten Sarkophage, wo neben der Scene die Vorbereitung zu einem Opfer erscheint, geben die Stellung an, welche die Dextrarum Junctio in der Reihe der Hochzeitsgebräuche einnimmt. Sie muß wie das Opfer vor der Domum Deductio im elterlichen Hause der Braut stattgefunden haben [10]) und zwar ehe das Opfer dargebracht wurde.

2. Die Opferhandlungen im Einzelnen.

Ein Opfer wurde in älterer Zeit bei jeder Hochzeit gebracht, mochte die Ehe mit oder ohne Conventio in Manum geschlossen werden. Servius sagt ausdrücklich, die Alten hätten weder einen Acker gepflügt noch ein Weib heimgeführt, ohne vorher geopfert zu haben [11]). Die Nachrichten, welche uns von dem Hochzeitsopfer überliefert sind und die größtentheils aus später Zeit stammen, können ohne Willkühr und ohne Verstoßen gegen die geschichtlichen Thatsachen nicht ausschließlich von Manusehen verstanden werden. Wie die Auspicien so war auch das Opfer einst für alle Ehen nothwendig, es würde sonst die göttliche Weihe gefehlt haben, die Verlobten hätten nicht in Haus- und Heerdgemeinschaft treten können. Mit dem aufkommenden Grundsatze, daß der Consens allein schon die Ehe als rechtsgültig anerkennen ließ [12]), wurde das Opfer wie die übrigen Hochzeitsgebräuche

---

1009) Isid. orig. 9, 8.

1010) Nicht im Hause des Bräutigams, wie Becker Gallus 2, 22 meint. So auch alle früheren.

1011) Serv. ad Aen. 3, 136. Apud veteres neque uxor duci neque ager arari sine sacrificiis peractis poterat.

1012) S. oben S. 256.

gleichgültig, obwohl man auch dann noch am alten Herkommen festhielt [13]). Selbst wo man die Hochzeit in aller Stille feierte, wie dies der jüngere Cato that, wo man die Pompa nuptialis wegließ, da brachte man doch wenigstens das Opfer und holte die Auspicien ein, während man alles übrige als vana pompa ansah [14]), ein deutliches Zeichen, daß jene beiden Elemente, die Auspicien und das Opfer, den Mittelpunct der ganzen Handlung ausmachten. Selbst bei der Wiederverheirathung einer Wittwe, wo Sitte und Anstand die sonst bei der Hochzeit üblichen Feierlichkeiten verbietet, wird ein Opfer dargebracht [15]). Nothwendig blieb für die spätere Zeit das Opfer nur für die Confarreatio, also daß die römischen Juristen hierin und in den certa et solemnia Verba das Wesen und den Character derselben erblickten [16]) und sie hierdurch der Coemtio und dem Usus entgegenstellten.

Als gewöhnlichstes Opferthier erscheint das Schaaf. So bei Virgil [17]) und bei der Confarreatio, wo der Bräutigam und die Braut auf dem Vließe desselben niedersitzen mußten [18]). So auf dem Relief des Sarkophages von St. Lorenzo, wo neben der Scene der Dextrarum Junctio ein Knabe mit einem Schaafe steht, den Blick nach dem Haruspex zugewandt, dessen Zwecken das Thier dienen soll, wie wir unten näher auseinander setzen werden [19]). Außerdem wird uns bei Virgil die Kuh als Opferthier genannt, die ebenfalls auf Kunstdenkmälern vorkommt [20]). Sie ist das Symbol der Tellus [21]) und wir können nicht

---

1013) In der Kaiserzeit wird das Opfer noch vielfach bei Hochzeiten genannt. Tac. ann. 11, 27. Senec. Oct. 4, 56. Lucan. Phars. 2, 352. Val. Flacc. Arg. 8, 243. 278. Stat. silv. 1, 2, 15.

1014) Lucan. Phars. 2, 352. Foedera sola tamen vanaque carentia pompa jura placent sacrisque deos admittere testes.

1015) Dies scheint aus der corrupten Stelle des Varro bei Non. s. v. sacrificantur hervorzugehen.

1016) Gaj. 1, 112. Ulp. 9.

1017) Virg. Aen. 4, 56. Principio delubro adeunt pacemque per aras exquirunt, mactant lectas de more bidentes. Dies ist zwar kein wirkliches Hochzeitsopfer, aber die ganze Situation ist von einem solchen entlehnt, worauf auch die Worte de more hinzuweisen scheinen. Vgl. S. 299.

1018) Serv. ad Aen. 4, 374. Vgl. S. 112.

1019) S. IX, 1.

1020) S. IX, 2. 3. 5.

1021) S. oben S. 304. Das Opfer bei der Hochzeit des Perseus und der Andromeda beschreibt Ovid. Met. 7, 753. Mactatur vacca Minervae, alipedi vitulus,

zweifeln, daß gerade dieses Thier gewählt wurde, weil Tellus eine Auspicalgottheit der Ehe ist und die Hochzeitsgebräuche aus dem Culte der agrarischen Gottheiten stammen. In ältester Zeit wurde vorzüglich ein Schwein geopfert, dies berichtet Varro von den alten Latinern und den Etruskern [22]). Das Schwein ist recht eigentlich das Thier der tellurischen Mächte, da es deren doppelte Natur in sich vereinigt, es ist fruchtbar und zerstörend zugleich, fruchtbar, weil es viele Junge gebiert, wovon es bei allen indogermanischen Völkern seinen Namen erhalten hat [23]), zerstörend, weil es die Aecker unterwühlt, im Schmutze lebt und ein dämonisches Wesen zeigt [24]). Es wird fast allen agrarischen Göttern geopfert, dem Mars [25]), den Laren [26]), der Fauna [27]), besonders aber der Ceres [28]) und der Tellus [29]). Es dient als Opferthier bei Verfluchung und Aufrichtung der Bündnisse, bei Saat und Ernte, bei Schließung der Ehe und bei der Todtenfeier zugleich. In allen alten Religionen spielt es eine bedeutende Rolle. In historischer Zeit scheint es bei der Hochzeitsfeier

---

taurus tibi summe deorum. Hier wird die Kuh nicht der Tellus, sondern der Pallas Athene als der Schutzgottheit des Perseus dargebracht. Das spätere Bewußtsein der Römer hielt die Bedeutung dieses Opfers nicht mehr fest.

1022) Varro de R. R. 2, 4, 9. Ab suillo genere pecoris immolandi initium primum sumtum videtur, cujus vestigia quod initiis Cereris porci immolantur, et quod initiis pacis foedus cum feritur, porcus occiditur, et quod nuptiarum initio antiqui reges et sublimes viri in Hetruria in conjunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcam immolant, prisci quoque Latini et etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur . . . Constat porcam victimam fuisse antiquissimam.

1023) Sus, ὗς von der Wurzel su (Sanskr. savâmi) gebären und zeugen. Auch dem Worte porca liegt dieselbe Bedeutung zu Grunde, von parere. Daher ist die Stelle des Varro de R. R. 2, 4 zu verstehen: Nam et nostri mulieres, maxime nutrices, naturam qua feminae sunt, appellant porcam et Graece χοῖρον, significantes esse dignum insigni nuptiarum; porca heißt hier die Gebärerin.

1024) Ovid. Fast. 1, 349. Serv. ad Georg. 2, 380. Als dämonisches Thier gilt es im Opfer der Fetialen bei den Verwünschungen, die über den Meineidigen ausgesprochen werden. Liv. 1, 24; 11, 5; 30, 43. Polyb. 3, 25, 6. Varro l. l.

1025) Cato de R. R. 141. Gell. 16, 6. Macrob. sat. 6, 9, 4. Juven. 6, 447.

1026) Hor. carm. 2, 34, 4. sat. 2, 3, 164. Tibull. 1, 10, 26. Prop. 4, 1, 23.

1027) Macrob. 1, 12, 22. Juven. 2, 86.

1028) Ovid. Fast. 1, 349. 672. Cato de R. R. 134. Fest. s. v. porcam, praecidanea, praesentanea. Varro de L. L. 2, 4, 9; ap. Non. s. v. praecidaneum. Cic. de legib. 2, 22. Gell. 4, 6. Mar. Vict. p. 2470.

1029) Ovid. Fast. 1, 672. Hor. ep. 2, 1, 143. Macrob. sat. 1, 12, 20. Arnob. 7, 22.

nicht häufig vorzukommen, wenigstens wird es nicht mehr ausdrücklich genannt [30]). Dies hatte seinen Grund in dem Zurücktreten des agrarischen Ursprungs der Hochzeitsgebräuche. Ein Ueberrest des Schweineopfers hat sich jedoch bei jeder Hochzeitsfeier bis in die späteste Zeit in dem Gebrauche erhalten, daß die Braut, wenn sie an dem Hause des Bräutigams ankam, die Thürpfosten desselben mit Fett von einem Schweine bestrich. Wenn dieser Gebrauch noch spät regelmäßig vorgenommen wurde, so dürfen wir hieraus wohl schließen, daß einst auch das Schwein regelmäßiges Opferthier gewesen ist.

Auf den Kunstdenkmälern sehen wir bei den Handlungen Popen thätig [31]), Staatspriester waren nur bei der Confarreatio gegenwärtig [32]). In alter Zeit pflegten Braut und Bräutigam selbst das Opfer darzubringen, da es ja zugleich ihre Gemeinschaft des häuslichen Gottesdienstes darstellen sollte, ein jeder Hausvater aber mit der Materfamilias Priester seiner Familie war. Varro sagt: in Hetruria in conjunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcam immolant, prisci quoque Latini ... *idem* factitasse videntur [33]). So sagt Seneca von der Hochzeit der Octavia, daß die Braut den Weihrauch selbst gestreut und den Altar mit Wein besprengt habe [34]). So läßt auch Virgil die Dido die Opferschaale in den Händen halten [35]) und Tacitus die Messalina, nachdem sie Worte der Auspices gehört hat, herzutreten und selber den Göttern opfern [36]). Die Herzuziehung Kunstverständiger stammt wohl erst aus späterer Zeit.

Die einzelnen Riten des Hochzeitsopfers sind uns nur zum geringsten Theile berichtet [37]). Doch dürfen wir kein Bedenken tragen,

---

1030) Doch erscheint es noch auf einem Sarkophagrelief aus der späteren Kaiserzeit als Opferthier s. IX, 1.

1031) S. IX, 1. 2. 3. 5.

1032) S. oben zweit. Abschn. II, 3.

1033) Varro de R. R. 2, 4, 9.

1034) Senec. Octav. 4, 688. Vidit attonitus tuam formam senatus, tura quum superis dares, sacrasque grato spargeres aras mero, velata summum flammeo tenui caput. Et ipse lateri junctus atque haerens tuo sublimis inter civium laeta omina incessit, habitu atque ore laetitiam gerens princeps superbo.

1035) Virg. Aen. 4, 56.

1036) Tac. ann. 11, 27. Illam (Messalinam) audisse auspicum verba, subisse, sacrificasse apud deos. Auf den Kunstdenkmälern opfert der Bräutigam.

1037) Das Wegwerfen der Felle bei den Hochzeiten wird von Plut. praec. conj. wohl nicht als römische, sondern als griechische Sitte aufgeführt.

die sonst üblichen ächt römischen Opfergebräuche auch für die Hochzeit gelten zu lassen, so das Verhüllen des Hauptes, das Aussprechen der Worte hoc age, favete linguis, das Bekränzen des Opferthieres, die Anwendung der Mola salsa, das Ertönen der Tibiä. Das letztere wird uns für das Hochzeitsopfer noch insbesondere durch die Kunstdenkmäler bezeugt, auf deren einem neben der Scene der Dextrarum Junctio und den Vorbereitungen zum Opfer ein Tibicen dargestellt ist[38]). Die Anwendung eines Libum farreum und der Mola salsa war wenigstens bei einer Confarreatio erforderlich, wie uns Gajus, Ulpian und Servius berichten[39]). Weiteren Aufschluß über die Riten des Hochzeitsopfers giebt uns eine Stelle des Valerius Flaccus[40]), welcher von der Vermählungsfeier des Jason folgende dem römischen Leben entnommene Schilderung giebt[41]): Inde ubi sacrificas cum conjuge venit ad aras Aesonides unaque adeunt pariterque precari incipiunt, ignem Pollux undamque jugalem praetulit et dextrum pariter vertuntur in orbem. Sed neque se pingues tunc candida flamma per auras explicuit nec tura videt concordia Mopsus, promissam nec stare fidem breve tempus amorem. War das Opferfeuer angezündet, so traten die Verlobten zu dem Altare heran, eine Situation, welche Tacitus in der Erzählung von der Vermählung der Messalina und des Silius mit dem Ausdrucke illam . . . subisse sacrificasse apud deos bezeichnet[42]). Dort am Altare sprachen sie zuerst Gebete an die Götter. Welchen Göttern diese galten, kann wohl nicht zweifelhaft sein, es waren vor allen die Gottheiten, welche die günstigen Auspicien gesandt hatten, Tellus, Ceres, Mars Picumnus und Pilumnus und Juno[43]). Die Gebete müssen bei der Hochzeit wie auch sonst bei solennen Feierlichkeiten in einfachen und unveränderlichen Formeln bestanden haben; das freie Gebet aus dem Drange des Herzens war selten, im Augenblicke der Noth oder begeisterten Freude.

1038) S. IX, 5. Bekränzung des Altars IX, 3.

1039) Gaj. 1, 112. Ulp. 9.

1040) Valer. Flacc. Argon. 8, 242 ff.

1041) Die sämmtlichen hier genannten Ceremonien, das ignem undamque jugalem praeferri, das verti in orbem u. s. w. zeigen ein durchaus ächt römisches Gepräge, so daß wir sie nicht etwa als griechische Hochzeitsgebräuche auffassen dürfen; Valerius Flaccus hat, wie sonst häufig die römischen Dichter, die Gewohnheiten des römischen Lebens auf das Griechische übertragen.

1042) Tac. Annal. 11, 27.

1043) Zur Tellus betet die Braut nach Serv. ad Aen. 4, 166.

Feststehende Formeln waren schon deßwegen nothwendig, damit nicht durch ein zweideutiges Wort oder durch Stocken der Rede ein böses Omen entstand. Deßwegen pflegten auch wohl die Pontifices die Carmina, die Gebetsformeln, dem Betenden vorzusprechen. Wir haben bereits oben die von Gajus und Ulpian bei der Confarreatio erwähnten verba certa et solemnia von solchen Gebeten erklärt [44]). Bei der Confarreatio, wo die religiösen Hochzeitsceremonien mit großer Strenge festgehalten wurden, mußte das Gebet während des Opfers unerläßlich sein; bei den übrigen Hochzeiten mochte es in späterer Zeit mehr dem Belieben und dem religiösen Bedürfnisse des Einzelnen anheimgestellt werden.

3. Umwandeln des Altars.

Außer dem Gebete wird uns in der mitgetheilten Stelle des Valerius Flaccus noch ein zweiter Opferritus genannt: ignem Pollux undamque jugalem praetulit et dextrum pariter vertuntur in orbem. Man möchte zunächst geneigt sein, die letzten Worte auf den Gebrauch zu beziehen, daß sich der Betende auf dem Fuße herumdrehte [45]). Aber es läßt sich mit Wahrscheinlichkeit darthun, daß sie hiervon nicht verstanden werden können. Als die Verlobten mit einander zum Altare traten, so heißt es, und zu beten anfingen, da trug ihnen Pollux das Feuer und Hochzeitswasser voraus und zusammen bewegten sie sich in einem Kreise von Links nach Rechts. Dies scheint ein ganz anderes verti als das Herumdrehen auf dem Fuße während des Gebetes zu sein, ein Umhergehen im Kreise, wobei ein Jüngling mit Feuer und Wasser vorangeht. Das richtige Verständniß dieser Ceremonie geben uns zwei Stellen des Servius. Hier heißt es: Quidem genus sacrificii appellant, quo veteres quum aras circuirent et rursus quum reverterentur et deinde consisterent, dicebant minusculum sacrum, und kurz vorher: matronae enim sacrificaturae circa aras faculas tenentes ferebantur, quasi cum quodam gestu [47]). Diese Gebräuche bringt Servius zur Erklärung der Worte spatiatur ad aras, wo Virgil die Dido den Hochzeitsgöttern opfern und die

---

1044) S. oben S. 110.

1045) Plut. Numa 14. Plin. 28, 11. Suet. Vitell. 2. vgl. Merula de sacrif. Rom. VI, 2.

1047) Serv. ad Aen. 4, 62.

Haruspicien einholen läßt, wir können daher nicht das mindeste Bedenken tragen, daß Servius hier einen Ritus des römischen Hochzeitsopfers vor Augen hatte. So stimmen beide Schriftsteller, Servius und Valerius Flaccus, völlig überein und ergänzen sich gegenseitig. Mit den Worten verti in orbem ist ein verti circum aras gemeint. Dies folgt aus ignem Pollux undamque jugalem praetulit. Das Voraustragen des Wassers und Feuers setzt ein Nachfolgen, ein Hinterhergehen voraus, welches in den Worten dextrum pariter vertuntur in orbem enthalten ist, deren Bedeutung keine andere ist, als: sie umwandeln den Opferaltar von Links nach Rechts. Zwar trägt auch bei der Domum deductio ein Knabe eine brennende Fackel voraus, aber dieser Act kann hier deßhalb nicht gemeint sein, weil es von denen, welche dem Knaben folgen, heißt: vertuntur in orbem, was unmöglich den Hochzeitszug bezeichnen kann. Zudem steht hier das praeferre aquam et ignem mit dem Opfer in so unmittelbarem Zusammenhange, daß wir es jedenfalls als gleichzeitig mit dem Opfer setzen müssen, während zwischen dem Opfer und der Domum deductio keine Gleichzeitigkeit möglich ist. — Unter Pollux denkt sich hier der Dichter den puer felicissimus, welchem wir bei der Ceremonie des Feuers und Wassers begegnen werden.

Gleiche Sitte finden wir auch bei Indern und Germanen, wo die Braut um den Hausaltar geführt wurde [48]). Man könnte daher auch hier bloß eine Beziehung auf die Ehe und die in ihr stattfindende Gemeinschaft des häuslichen Gottesdienstes sehen wollen, allein daß dies wenigstens für die Römer nicht anzunehmen ist, zeigen folgende Umstände. Das Umwandeln des Altares kommt häufig vor; soweit uns die Beispiele vorliegen, besonders im Culte der tellurischen Gottheiten, so daß wir also auch dieses Moment des Hochzeitsopfers auf die agrarischen Götter, welche der Ehe vorstehen, zu beziehen haben. Und zwar stellen sich wieder beide Seiten, die wohlthätige und die zerstörende, gleichmäßig heraus. Den Holzstoß, auf welchem der Leichnam verbrannt wurde und den man als einen Opfer-Altar ansah, umwandelte man von Rechts nach Links [49]). Also Um-

---

1048) S. oben S. 203. 231.

1049) Virg. Aen. 11, 185. Constituere pyras . . . Ter circum accensos, cincti fulgentibus armis decurrere rogos. Valer. Flacc. Arg. 3, 347. Inde ter armatos Minyis referentibus orbes concussi tremuere rogi, ter inhorruit aether, luctificum clangente tuba. Stat. Theb. 6, 213: Turmas . . . versis ducunt insignibus ipsi . . .

wandeln des Altars bei der Hochzeits- und bei der Leichenfeier. Wo die tellurischen Götter sich von ihrer zerstörenden Seite zeigen, wandelt man nach der linken, der ungünstigen Seite, wo von der günstigen Seite, nach der rechten, die in den meisten Fällen die günstige Seite ist. Ueberall läßt sich eine durchgreifende Analogie zwischen diesen beiden Ceremonien der Hochzeits- und der Leichenfeier erkennen. Wie bei der Leichenfeier die anwesenden Priester den Zug um den Rogus eröffnen, so müssen auch bei einer Confarreatio die Priester in der Reihe der um den Altar Wandelnden die ersten gewesen sein. Wie die trauernden Krieger mit ihren Fahnen (versis insignibus) um die Grabstätte ihres Feldherrn ziehen, so wird bei der Hochzeitsfeier das Wasser und Feuer, das Symbol der ehelichen Vereinigung, um den Opferaltar getragen. Wie dort die Klänge der Tubä die Procession begleiteten, so müssen auch hier die Tibiä ertönt haben, die ja bei jeder Opferhandlung nothwendig waren; dort stieg der Wehruf der Klagenden empor, hier die Gebete an die Hochzeitsgötter. — Hiermit haben wir die Gewohnheit zu verbinden, daß man an den öffentlichen und Privatambarvalien die Felder umging und daß der lustrirende Censor die Opferthiere, welche das Volk entsündigen sollten, um die versammelte Menge herumführte. Man zog gleichsam einen magischen Kreis; was in demselben war, wurde unter die Obhut der Götter gestellt, wie das Volk, das innerhalb desselben stand, seiner Sünde frei wurde. Umwandelte man den Altar, auf welchem das Opferfeuer brannte und die Gaben lagen, so hatte dies wahrscheinlich den Zweck, das Opfer seines irdischen Makels zu entledigen und zu reinigen, damit es die Götter wohlgefällig annahmen. In jedem Falle liegen hier alte Lustrationsideen zu Grunde [50]). Wie man hier einen Kreis zog, so knüpfte man auch einen Knoten und weihete ihn einem Gotte, damit er gleichsam als Schloß und Riegel den infernalen Mächten den Zugang verwehren sollte.

---

lustrantque ex more, sinistro orbe rogum. Tac. Ann. 2, 7. Restituit aram honorique patris princeps ipse cum legionibus decucurrit. Eine ausführliche Schilderung giebt Dion. Cass. 56, 42. Ἐπεὶ δὲ ἐς τὴν πυρὰν τὴν ἐν τῷ Ἀρείῳ πεδίῳ ἐνετέθη, πρῶτοι μὲν ἱερεῖς πάντες περιῆλθον αὐτὴν, ἔπειτα δὲ οἵ τε ἱππεῖς, οἵ τε ἐκ τοῦ τέλους καὶ οἱ ἄλλοι, καὶ τὸ ὁπλιτικὸν τὸ φρουρικὸν, περιέδραμον. Vgl. App. bell. civ. 1. Dio. Cass. 76, 15. Herod. 4, [illegible]. Suet. Claud. 1. Das Alter dieser Ceremonie wird ausdrücklich von Statius bezeugt und erhellt auch aus dem feststehenden Ausdrucke decurrere, decucurrit, περιέδραμον.

1050) Darauf deuten auch die Worte lustrantque ex more bei Stat. l. l.

Schließlich bemerken wir noch, daß auf die Umwandlung des Altares auch die Stelle des Plinius bezogen werden muß, wo es heißt novaeque nuptae farreum praeferebant [51]. Wir haben bereits oben darüber gesprochen.

4. Der Camillus.

Bei der Hochzeitsfeier trug ein Knabe, der Camillus genannt wurde, ein Cumerum [52]. Man hat dies in den Hochzeitszug verlegt und angenommen, daß in dem Cumerum die Spinngeräthe der Braut gelegen hätten. Es ist sehr wohl möglich, daß er auch im Hochzeitszuge einherging, aber wir werden zeigen, daß seine eigentliche Stellung die ist, bei dem Opfer den Korb mit dem heiligen Schrote zu halten. Gehen wir zunächst auf die Bedeutung des Wortes Camillus ein.

Camillus ist 1. in der früheren Zeit eine allgemeine Benennung für Knabe überhaupt [53]. So redet in einem alten Gedichte, worin ein Vater über den Ackerbau Vorschriften giebt, dieser seinen Sohn Camille an: hiberno pulvere, verno luto grandia farra, Camille, metes [54]. Macrobius nennt diesen Vers ein rusticum vetus canticum aus dem liber antiquissimorum carminum, quae ante omnia a Latinis scripta sunt, compositus ferebatur. In gleicher Weise muß Camilla Mädchen bedeutet haben. Insonderheit wurden die Kinder angesehener Eltern so genannt. — 2. Sodann ist Camillus und Camilla vorzugsweise die Benennung für Knabe und Mädchen, insofern sie zu D i e n s t l e i s t u n g e n b e i m O p f e r g e b r a u c h t w u r d e n [55]. Sowohl beim Privatopfer, welches der Hausvater verrichtete, als bei

---

1051) Plin. 18, 3.

1052) Varro de L. L. 7, 34. Dicitur nuptiis camillus, qui cumerum fert.

1053) Fest. s. v. Flaminius camillus: Alii dicunt, omnes pueros ab antiquis camillos appellatos esse, sicut habemus in antiquo cantico. Fest. s. h. v.: Camillus proprie appellatur puer ingenuus.

1054) Fest. s. v. Flaminius camillus. Macrob. sat. 5, 20, 18.

1055) Fest. exc. s. h. v. Flaminius camillus puer dicebatur ingenuus patrimes et matrimes, qui flamini diali ad sacrificia praeministrabat, antiqui enim ministros camillos dicebant. Fest. exc. s. h. v. Flaminia [camilla] dicebatur sacerdotula, quae Flaminicae Diali praeministrabat, eaque patrimes et matrimes erat, id est patrem matremque adhuc vivos habebat. Macrob. sat. 3, 8, 7. Romani quoque pueros et puellas nobiles et investes camillos et camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros. Serv. ad Aen. 11, 543. 558. Plut. Num. 7.

den öffentlichen von den Staatspriestern dargebrachten mußten Knaben und Mädchen solche Dienstleistungen versehen [56]). — 3. Endlich ist der Name Camillus auch noch für den Knaben geblieben, welcher am Hochzeitstage das Cumerum trägt [57]). Unrichtig faßt O. Müller die Bedeutung von Camillus auf [58]). Er meint, erst später wäre jeder edle und zum Gottesdienst würdige Knabe, besonders der Diener des Flamen dialis, Camillus genannt; ursprünglich hätte nur der im Hochzeitszug fungirende Knabe diesen Namen getragen, — eine Annahme, welche durchaus gegen die Ueberlieferung der Alten ist. Denn gerade in der älteren Zeit ist Camillus eine viel allgemeinere Bezeichnung für Knabe als in der späteren, wo im Privatleben nur der bei der Hochzeit fungirende diesen Namen behalten hat. Auch sonst hat sich, wie wir schon öfters zu bemerken Gelegenheit hatten, gerade im Sacralwesen und in den Hochzeitsgebräuchen das Alte erhalten, nachdem es sonst im Leben verschwunden ist.

Becker macht den Hochzeitscamillus zum Diener des Flamen [59]). Die Stelle des Macrobius, auf welche er sich beruft, redet aber überhaupt nicht von einem Hochzeitscamillus, sondern besagt nur, daß der Diener des Flamen Camillus heißt [60]). Becker denkt an die allgemeine Bedeutung des Wortes nicht und daher sein Irrthum. Wenn er ferner behauptet, der Camillus sei der Confarreatio eigenthümlich, so thut er dies gegen die Stellen der Alten, die bei Camillus und Cumerum ganz allgemein von nuptiis reden. Einem Manne wie Varro, der die Hochzeitsgebräuche in einem besonderen Buche seines Werkes de vita pop. Rom. behandelte, ist bei seiner Kenntniß und Gründlichkeit doch wohl zuzutrauen, daß er einen so allgemeinen Ausdruck nicht gebraucht haben würde, wenn er eine bestimmte Eheschließungsart gemeint hätte. Endlich will Becker fälschlich die Camelae virgines bei Festus mit dem Camillus identificiren; wie der Augenschein der Stelle lehrt, ist dies eine Unmöglichkeit.

Das vas nuptiale, welches der Camillus trägt, wird mit den Namen Cumerum und Cumera benannt [61]). Cumera ist allgemeine

---

1056) Ovid. Fast. 2, 648. Varro ap. Non. s. v. puerae. Dion. 1, 21. 2, 22.
1057) Varro de L. L. 7, 34.
1058) O. Müller Minyer S. 456.
1059) Becker Gallus 2, S. 16.
1060) Macrob. sat. 3, 8.
1061) Fest. exc. s. h. v.: Cumerum vas nuptiale a similitudine cumerarum,

Benennung eines Getreidegefäßes [62]). Die Cumeren hatten verschiedene Größe, bald für größere Getreidequantitäten, bald nur zur Aufnahme weniger Modii geeignet; bald waren sie aus Thon, bald aus Ruthen geflochten [63]). Mit dem letzteren vergleicht Festus das vorliegende Hochzeitsgefäß, a similitudine cumerarum, quae fiunt palmeae vel sparteae ad usum popularem [64]). Wir haben uns danach dies vas nuptiale vielleicht als einen aus Flechtwerk bestehenden Korb zu denken.

Aber nicht bloß der Hochzeitscamillus, sondern auch sonst tragen die Camillen einen Korb. So die Camillä der Flamines, daher sie mit den κανηφόροι verglichen werden [65]); ebenso wird das bei der Juno zu Falerii ganz die Stelle der Flaminica Camilla vertretende Mädchen κανηφόρος genannt [66]). Auch im Privatgottesdienst trägt der als Camillus fungirende Knabe einen Korb aus Flechtwerk (canistra) mit Fruges darin, die auf dem Altar geopfert werden sollen [67]). Hierbei ist nun die Angabe des Festus zu berücksichtigen, wonach man jenes bei der Hochzeit getragene Gefäß geradezu Camillum nennt [68]). O. Müller bemerkt zu dieser Stelle, res alias inaudita cui tutius erit fidem denegare. Becker [69]) bezeichnet jene Angabe geradezu als falsch. Wir glauben ohne Grund. Denn so unerhört, wie O. Müller meint,

---

quae fiunt palmeae vel sparteae ad usum popularem, sic appellatum. ib. s. h. v.: Cumerum vocabant vas quoddam quod apertum (oder opertum) in nuptiis ferebant, in quo erant nubentis utensilia, quod et camillum dicebant, eo quod sacrorum ministrum camillon (oder κάμιλλον, oder κάσμιλλον) appellabant. Varro de L. L. 7, 34. O. Müller bemerkt in seiner Ausgabe des Festus pag. 63: rectius id vas nuptiale supra pag. 38 cumerus dicitur. Aber es ist gar kein Grund, die Form cumera zu verwerfen, und offenbar hat Müller darin Unrecht, wenn er aus der Stelle pag. 38 die Form cumerus entnimmt, denn hier heißt es cumerum vas nuptiale sic appellatum sc. est, womit also als Nominativ die Form cumerum gesetzt ist, nicht cumerus. Nur in den Glossen des Isidor kommt der Nominativ cumerus vor.

1062) Hor. ep. 1, 7, 30. Cumerum frumenti. sat. 1, 1, 53. Cur tua plus laudes cumeris granaria nostra?

1063) Schol. ad Hor. sat. l. l.: Vas ingens vimineum, in quo frumenta conduntur. Sive cumera dicuntur vasa fictilia similia dolia, ubi frumentum suum reponebant agricolae. Tertio modo cumerae dicuntur vasa minora, quae capiunt quinque sivi sex modios, quae lingua Sabinorum trimodiae dicuntur.

1064) Fest. exc. s. v. cumerum.

1065) Dion. 2, 22.

1066) Dion. 1, 21.

1067) Ovid. Fast. 2, 648.

1068) Fest. s. v. cumerum.

1069) Becker Gallus 2, 16.

ist das, was Festus hier berichtet, durchaus nicht. Das Wort camella ist eigentlich nur hinsichtlich des Genus von camillus verschieden, es ist mit dem Femininum camilla ursprünglich ein und dasselbe Wort, denn der Wechsel zwischen i und e ist etwas rein Secundäres, was keine Verschiedenheit begründen kann [71]). Die Bedeutung von camella als einem Gefäße ist völlig gesichert [72]). Wir müssen hiernach an der für den Hochzeitskorb angegebenen Benennung camillus oder camillum festhalten.

Was war der Inhalt dieses cumerum? Festus sagt, in quo erant nubentis utensilia [73]). Die Stelle des Varro in quo quid sit in ministerio plerique extrinsecus nectunt ist corrupt, die Conjecturen mysterii und nesciunt, von denen Müller die letztere aufgenommen hat, bieten keine Garantie der Richtigkeit dar [74]). Eine dritte Stelle in dem Fragment eines ungenannten Dichters bei Quintilian, praetextam in cista mures rosere Camilli, welche nach der Construction Geßners und Spaldings „in cista Camilli" hierhergezogen werden könnte, ist ebenfalls unbrauchbar, da Quintilian und seine Zeitgenossen die Worte mures Camilli als Nominative Pluralis auffaßten, wie aus den gleich folgenden analogen Ausdrücken exiguus mus und ridiculus mus hervorgeht [75]). Wir sind also gänzlich auf den Ausdruck des Festus utensilia nubentis hingewiesen und auf die Combination mit dem Worte cumerum so wie mit dem Wesen des Camillus. Utensilia heißt nun vorzugsweise das zur Wirthschaft und zum Leben nöthige Getreide, die Speise [76]). Hiermit stimmt augenscheinlich die Bedeutung der Cumera, welche in den verschiedensten Formen und

---

1071) Man vgl. pusillus mit puellus, pusilla mit puella.

1072) Ovid. Fast. 4, 779.

1073) Fest. s. v. cumerum.

1074) Varro de L. L. 7, 34 Fehlerhaft scheint uns nur das doppelte in, alles Uebrige ist richtig. Ich lese: dicitur nuptiis camillus qui cumerum fert, in quo quid sit ministerio, plerique extrinsecus nectunt. Extrinsecus nectunt bedeutet soviel als extrinsecus repetunt, nämlich a peregrinis sacris, den Samothrac. Mysterien. plerique sind die Gelehrten, occultiora der dunkele Ursprung des Wortes, ministerio die Function des Camillus, wie aus administram hervorgeht.

1075) Quintil. inst. 8, 3, 19. Risimus et merito nuper poetam qui dixerat: „Praetextam . . .". At Virgilii miramur illud: „Saepe exiguus mus . . .". Imitatus est itaque utrumque Horatius: „Nascetur ridiculus mus".

1076) Columell. 12, praef. §. 3. Utensilia, ex quibus alitur hominum genus aut colitur. ib. 9, 5, 1. Varro de R. R. 1, 2, 6. Liv. 3, 42.

Situationen immer Getreidekorb heißt.* Was liegt näher als der Gedanke, daß in der Hochzeitscumera wie in den sonstigen Cumeren Getreide gewesen sei? Dies wird dadurch zur Gewißheit erhoben, daß es von einem Camillus getragen wird, der auch sonst bei den Opfern, sowohl den öffentlichen als den häuslichen, den Korb mit Fruges hält[77]), ebenso wie die Camillä bei Dionysius κανηφόροι genannt werden. Der Camillus muß bei dem Hochzeitsopfer assistirt haben und zwar ohne Zweifel auf die gewöhnliche Weise, indem er den Korb halten mußte, aus welchem die Fruges und die Mola in das Feuer geworfen wurde[77a]). Das Getreide aber konnte recht eigentlich nubentis utensilia genannt werden; denn ein Hauptgeschäft der Materfamilias besteht nach uraltem romulischem Gesetze in der Bereitung des Brodes und der Mola für die Mahlzeiten und die Privatopfer, während der übrige Theil der Cöna, das Schlachten des Thieres und die Zubereitung des Fleisches dem Manne überlassen blieb[78]). Wie die Frau für die häuslichen Opfer, so hatten die Vestalinnen für die Sacra publica die Mola salsa zu bereiten, die Frauen aber und die Vestalinnen feierten als ein gemeinschaftliches, nur ihnen eigenthümliches Fest die Vestalien, das Fest der Brode, wo erstere Speisen in geweihten Schüsseln nach dem Tempel trugen, um der Göttin zu opfern[79]).

Anders Becker[80]). Nach seiner Ansicht waren in dem Cumerum die Spinngeräthe der Braut enthalten. Er bringt dieses mit zwei Stellen des Plutarch und Plinius zusammen[81]), woraus aber weiter nichts erhellt, als daß im Hochzeitszuge auch ein colus comta et fusus cum stamine, und zwar nach Plutarch von der Braut selber, getragen worden sei. Diese Ansicht ist eine bloße Vermuthung, welche weder in dem Wesen des Cumerum noch in dem des Camillus begründet ist, abgesehen davon, daß hierbei die weiteren Nachrichten der Alten über Cumerum und Camillus nicht berücksichtigt sind. Wie wenig Becker dieselben mit den Ueberlieferungen in Uebereinstimmung zu bringen

---

1077) Ovid. Fast. 2, 648.

1077a) Auch auf den Kunstdenkmälern erscheinen die Camilli und Camillä bei dem Opfer meist mit einer Acerra, der Andeutung des Cumerum.

1078) Plin. 18, 11, 28

1079) Ovid. Fast. 6, 303.

1080) Becker Gallus 2, S. 16. So auch die früheren Antiquare.

1081) Plut. Q. R. 31. Plin. 8, 48.

versucht hat, zeigt sich schon daraus, daß er den Hochzeitscamillus Diener des Flamen sein und dennoch die Spinngeräthe der Braut tragen läßt. Der Camillus des Flamen ist lediglich für die Zwecke des Flamen da, d. h. zum Opfer; an allem Uebrigen aber nimmt er als solcher keinen Theil. Die inneren Gründe gegen Beckers Ansicht sind folgende. Erstens muß der Spinnrocken in einem Getreidekorbe, denn das ist das Cumerum, als unpassend erscheinen. Zweitens aber läßt es die Beschaffenheit der colus comta und des fusus cum stamine, welcher aus einer Stange mit Wolle besteht, nicht zu, daß er in einem Weidenkorbe, wie das Cumerum war, getragen wurde, so wenig als man jetzt diese Geräthschaften in einem solchen Korbe tragen würde. Und weßhalb in einem bedeckten Korbe! — Denn es heißt opertum bei Festus. Was der Stolz und das Abzeichen des Weibes war, soll hier verdeckt getragen werden, wo sogar die Verba obscöna öffentlich sind? Viertes ist es unpassend, daß ein Camillus, ein Opferknabe, die Werkzeuge weiblicher Thätigkeit trägt und nicht vielmehr ein Mädchen, welches nach Varro interest nuptiis. Endlich aber bezeichnet utensilia keine derartigen Geräthe, und man darf sich nicht durch die Bedeutung, welche das Wort in unserer Sprache erhalten hat, täuschen lassen. Zu diesen einzelnen Gründen tritt noch hinzu, daß die sonstigen Ueberlieferungen über das Wesen des Cumerum und Camillus mit der Beckerschen Ansicht im Widerspruche stehen, ein deutlicher Beweis von der Unrichtigkeit derselben, da sich nicht denken läßt, daß das Cumerum und der Camillus, wo sie sonst vorkommen, so wesentlich verschieden sein sollten von dem Hochzeitscumerum und dem Hochzeitscamillus. Wo Schwankung oder lückenhafte Ueberlieferung ist, da müssen wir es für die erste Pflicht halten, eine aufgestellte Ansicht wenigstens im Wesentlichen mit den analogen sonstigen Fällen zu vermitteln und können nur in dieser Uebereinstimmung den Probestein der Wahrheit finden.

Die Alten bringen den römischen Camillus mit dem samothracischen Gotte Kadmilos zusammen[82]), allein dies ist nur eine Harrio-

1082) Varro de L. L. 7, 34. Hinc Casmillus nominatur Samothrece mysteriis dius quidem administer diis magnis. Dion. 2, 22. *Ὅσα δὲ παρὰ Τυῤῥενοῖς καὶ ἔτι πρότερον παρὰ Πελασγοῖς ἐτέλουν ἐπί τε Κουρήτων καὶ μεγάλων θεῶν ὀργιασμοῖς οἱ καλούμενοι πρὸς αὐτῶν Κάδωλοι, ταῦτα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑπηρέτουν τοῖς ἱερεῦσιν οἱ λεγόμενοι νῦν παρὰ Ῥωμαίων Κάμιλλοι.* Plut. Numa 7. *Τὸν ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς ἀμφιθαλῆ παῖδα λέγεσθαι Κάμιλλον, ὡς καὶ*

lation synkretistischer Schriftsteller. Die Veranlassung hierzu bot einerseits der ähnlich klingende Name Kadmilos und Camillos, deren Prosodie jedoch verschieden ist, andererseits der Umstand, daß beide Diener der Götter heißen. Eine genauere Widerlegung ist nicht nöthig. Der römische Camillus ist ein Knabe, der samothracische Kadmilos ein Gott, wie wäre eine solche Uebertragung möglich gewesen, wie endlich hätte der Name Camillus eine so allgemeine Bedeutung erhalten können? Der ursprüngliche Sachverhalt ist folgender. Camillus hieß jeder freigeborene Knabe. Dies Wort erhielt sich hauptsächlich im Gottesdienste. Die Kinder hatten in den häuslichen Sacra eine eigenthümliche Bedeutung, sie hatten wegen ihrer Reinheit [83]) die Function, den Korb mit der Mola salsa zu halten, wenn die Eltern opferten. Wie der römische Staatscultus im Ganzen ein Abbild des häuslichen Gottesdienstes ist, so ging auch der Camillus in seiner Function auf die Staatssacra über. Je mehr aber der häusliche Cultus erlosch, desto seltener wurden die Camilli gebraucht, während sie sich im Staatscultus noch bis auf die späteste Zeit erhielten. Ein Fall jedoch, wo man auch im Privatleben den Camillus noch assistiren ließ, war die Hochzeitsfeier, die uns auch sonst so strenges Anhalten an den alten Gebräuchen zeigt. Braut und Bräutigam, welche das Opfer selbst brachten und hierdurch ihre Gemeinschaft der Sacra darstellten, mußten auch einen Camillus zur Seite haben, der ihnen, wie sonst die Kinder den Eltern, administrirte. Der Camillus bei der Hochzeit ist eben so alt, wie der Camillus Flaminius, ja er ist noch älter, als jener, da die Hochzeitsgebräuche sicherlich früher entstanden sind, ehe der Staatscultus eingerichtet war, wenigstens die uns vorliegende Gestalt erhalten hatte. Ob er auch im Hochzeitszuge das Cumerum getragen habe, das lassen wir dahingestellt. Der allgemeine und weitschichtige Ausdruck der Stellen „in nuptiis“ macht eine Entscheidung nicht wohl möglich.

τὸν Ἑρμῆν οὕτως ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων Κάμιλλον ἀπὸ τῆς διακονίας προσηγόρευον — Statt der Samothrakier und tyrrhenischen Pelasger (auf Lemnos, Imbros u. s. w.), bei denen in der That der Kadmilos- und Kabiren-Cult bestand, werden auch mißverständlich die Tusker als diejenigen genannt, bei welchen das Wort Camillus gebräuchlich gewesen sein soll. Macrob. sat. 3, 8, 6. Statius Tullianus de vocabulis rerum libro primo ait dixisse Callimachum Tuscos Camillum appellare Mercurium, quo vocabulo significant praeministrum deorum. Serv. ad Aen. 11, 143. Camilla quasi ministra dicta est. Ministros enim et ministras impuberes camillos et camillas in sacris vocabant. Unde et Mercurius Hetrusca lingua Camillus dicitur, quasi minister deorum.

1083) Colum. 12, 4, 3.

5. Pellis lanata.

Festus erzählt, man habe die Neuvermählte auf ein Schaaffell niedersitzen lassen[84]). Gleiches berichtet Plutarch, der auch die näheren Umstände angiebt. Er wirft die Frage auf, warum die Römer bei den Hochzeiten den Talassus anzurufen pflegten und beantwortet dieselbe unter Anderem auch so, daß er den Namen Talassus mit *τάλαρος* zusammenbringt, wobei er sagt: *τὴν νύμφην εἰςάγοντες νάκος ὑποστρωννύουσιν· αὐτὴ δὲ εἰςφέρει μὲν ἠλακάτην καὶ τὴν ἄτρακτον. ἐρίῳ δὲ τὴν θύραν περιστέφει τοῦ ἀνδρός*[85]). Demnach wäre die Situation nach der Domum deductio in das Haus des Bräutigams zu verlegen. Was der Sinn derselben ist, darüber haben die Alten kein Bewußtsein mehr. Festus stellt zwei Erklärungen auf: man lasse die Braut auf dem Schaaffelle niedersitzen, weil man sich früher mit Fellen bekleidet habe, oder weil sich die Hausfrau hauptsächlich mit dem Lanificium beschäftige. Eine wie abgeschmackte Symbolik dies sein würde, liegt zu Tage. Wir sind hier auf eigene Combination angewiesen. Schon bei der Confarreatio haben wir bemerkt, daß eine Analogie zwischen dem Niedersitzen des Flamen und der Flaminica auf dem Vließe des geopferten Schaafes[86]) und der hier erwähnten Pellis lanata stattfinde. Dort ist es ein Schaaffell, hier ebenfalls. Der ganze Unterschied besteht nur darin, daß bei der Confarreatio Braut und Bräutigam auf demselben sitzen, hier dagegen nur die Braut. Wahrscheinlich ist die Pellis lanata nur der Ueberrest eines Gebrauches, der bei der Confarreatio in seiner Integrität festgehalten wurde. So bestehen auch die übrigen der Confarreatio eigenthümlichen Gebräuche, von den Priestern abgesehen, nur darin, daß man die uralten Formen der Hochzeitsfeier strenger bewahrte. Auch das Libum farreum war ohne Zweifel einst allgemein, dennoch wird es nur für die Confarreatio erwähnt. Ist diese Vermuthung richtig, so ist die Pellis lanata der gewöhnlichen Hochzeit ebenfalls das Vließ des geopferten Schaafes, aber in historischer Zeit wurde

---

1084) Fest. s. h. v.: In pelle lanata nova nupta considere solet vel propter morem vetustum, quia antiquitus homines pellibus erant induti, vel quod testetur lanificii officium se praestiturum viro.

1085) Plut. Q. R. 31.

1086) Serv. ad Aen. 3, 374. — Auf die Sitte des in pelle residere spielt auch Valer. Flaccus an. Aug. 8, 253. Mox epulas et sacra parant . . . Gramineis ast inde toris discumbitur . . . altius inque sui sternuntur velleris auro.

die Ceremonie in ihrer Vollständigkeit nicht mehr vorgenommen, man begnügte sich, sie nicht ganz untergehen zu lassen und hielt sie wenigstens für die Braut fest. Ihr ursprünglicher Sinn ist schon oben dargestellt worden. Die Römer pflegten sich nach dem Gebete niederzusetzen, dies thaten auch die Verlobten nach dem Umwandeln des Altares. Aber wie stimmt hierzu die Angabe des Plutarch *εἰςάγοντες*? Wir gestehen, dieselbe nicht vollständig mit unserer Ansicht vermitteln zu können. Aber man hatte einmal die Sitte verlassen, so verlegte man sie auch in das Haus des Bräutigams, wo in späterer Zeit gegen den alten Brauch auch das Mahl gehalten wurde. Uebrigens irrt Plutarch, wenn er die Braut selbst Rocken und Spindel tragen läßt.

6. Cöna.

An das Opfer schloß sich die Cöna [87]) an. Sie war nur ein Moment desselben, ein Opfermahl. Das Opfer steht ursprünglich mit der Mahlzeit in nächster Beziehung. Es hat eine Zeit gegeben, wo beide noch identisch waren. Da man den Göttern Alles verdankte, so gab man ihnen einen Theil der Gaben zurück, die sie verliehen hatten, man gab ihnen, was man selbst aß, Fleisch und Far [88]). Die älteste Art des Opfers ist diejenige, wo man nur einen Theil des Fleisches verbrannte; die Sühnopfer, welche stellvertretender Natur waren, so wie die Menschenopfer und alle Holokausta sind späteren Ursprungs. So opferte man auch bei der Hochzeit nur einen Theil des Thieres, der andere wurde von den Theilnehmern gegessen. Der Zusammenhang zwischen Opfer und Hochzeitsmahl dürfte unzweifelhaft sein. Wie das Opfer, so mußte demnach ursprünglich auch das Mahl im väterlichen Hause der Braut gehalten werden.

Dies würde seine Bestätigung in der analogen Sitte der Griechen finden, bei welchen, wie namentlich K. Fr. Hermann nachgewiesen hat, selbst in der spätesten Zeit das Hochzeitsmahl vor der Domum

---

1087) Coena nuptialis, epulae geniales. Plaut. Curcul. 5, 2, 60; 5, 3, 50. Aulul. 3, 1 ff. Cas. 3, 6. Cic. ad Quint. fr. 2, 3, 7. Catull. 63, 2. Suet. Cal. 25. Juv. 6, 202. Gell. 2, 24. Fulgent. s. v. simpulones. Val. Flacc. Arg. 8, 253. Ovid. Met. 4, 762. Appul. Met. 10 p. 732. Claud. rapt. Pros. 2, 327. epist. 9, 50. Auson. cent. nupt.

1088) Censor. de die nat. 1. (Veteres nostri) quod alimenta, patriam, lucem, se denique ipsos deorum dono habebant, ex omnibus aliquid dis sacrabant . . . Itaque quum perceperant fruges, antequam vescerentur, dis libare instituerunt.

deductio im väterlichen Hause der Braut stattfand[89]). Schon die Tageszeit, in welcher die Heimführung erfolgte, läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß es wenigstens in der älteren Zeit auch bei den Römern nicht anders sein konnte. In der älteren Zeit wurde, wie Varro bezeugt, die Braut nicht vor Beginn der Nachtzeit in das Haus des Bräutigams geführt[90]), zur Nachtzeit aber konnte bei den älteren Römern sicherlich keine Cöna mehr gehalten werden, da selbst noch späterhin die Cöna schon um die neunte oder zehnte Stunde — zwischen zwei und drei Uhr Mittags — begann[91]) und erst bei dem zunehmenden Luxus bis in die Nacht verlängert wurde; ja im höheren Alterthume wurde die Cöna noch früher gehalten[92]). Gegen Ende der Republik dagegen sehen wir die Cöna nuptialis in das Haus des Bräutigams verlegt[93]); ihre alte Bedeutung war dem Bewußtsein entfremdet, sie war lediglich eine Sache des Luxus geworden, der allmählig zu einer solchen Höhe gestiegen war, daß die Lex Julia dem Aufwande, welcher hier verstattet sein sollte, ein bestimmtes Maaß vorschrieb[94]).

Als eine alte Sitte dürften die mustacea liba anzusehen sein, welche nach Juvenal bei der römischen Cöna nuptialis genossen werden[95]), und mit den Sesamkuchen zusammenzustellen sind, welche bei der griechischen Hochzeit eine so große Rolle spielen. Auf einem Miß-

---

1089) Hermann griech. Antiquität. 3, S. 152, Anm. 10.

1090) Varr. ap. Serv. ad Ecl. 8, 29.

1091) S. Becker Gallus 3, S. 179.

1092) Fest. s. h. v. Coena apud antiquos dicebatur quod nunc est prandium, vesperna quam nunc coenam appellamus.

1093) So bei Cic. ad Quint. fratr. 2, 3, 7. Eo die apud Pomponium in ejus nuptiis eram coenaturus. Plaut. Curcul. 5, 3, 50. Tu miles apud ne coenabis, hodie fient nuptiae. Suet. Cal. 25. — Doch scheint dies nicht durchgehends der Fall gewesen zu sein, sondern daneben auch noch das frühere Verhältniß bestanden zu haben. Vgl. Auson. cent. nuptial, wo erst die Cöna und dann die Pompa nuptialis geschildert wird.

1094) Gell. 2, 24. Postremo lex Julia, qua . . . finiuntur . . . nuptiis et repotiis H. S. mille.

1095) Juven. 6, 200. Si tibi legitimis pactam junctamque tabellis non es amaturus, ducendi nulla videtur causa, nec est quare coenam et mustacea perdas labente officio. Vgl. Plin. 15, 30. Cato de R. R. 121. — Eine andere Notiz über die Cöna nuptialis findet sich bei Fulgentius s. v. quid sint summates, quid simpolones: Simpolones dicuntur convivae, nam et amicus sponsi, qui cum eo per convivia ambulat, simpulator dicitur.

verständnisse beruht die Angabe Beckers, daß fünf Wachskerzen bei dem Hochzeitsmahle gebrannt hätten und an demselben Nüsse ausgestreut worden wären [96]. Beides bezieht sich vielmehr auf die Domum deductio.

Wir haben noch kürzlich die Reihenfolge der Riten näher zu bestimmen, welche in dem väterlichen Hause der Braut vorgenommen wurden und den ersten Theil der Feier bildeten. Mit der altrömischen Matronenkleidung, welche man auch noch in späterer Zeit für die Hochzeit beibehielt, wurde die Braut am Tage vor der Hochzeit angethan, ominis causa, wie uns Festus berichtet [97]. Die Hochzeitsfeier selbst begann mit der Ankunft der Auspices, welche die Zustimmung der Götter zur Eingehung der Ehe erkunden sollten. Daß die Einholung der Auspicien am Hochzeitstage selber geschah, haben wir bereits oben nachgewiesen; welche Stellung sie im Zusammenhange der einzelnen Hochzeitsgebräuche einnahm, darüber wird wohl kaum ein Zweifel obwalten können. Mochte sie auch später zur leeren Form geworden sein: in der früheren Zeit war sie dies sicherlich nicht, der religiöse Sinn des höheren Alterthums litt es nicht, daß eine so wichtige Handlung wie die Eingehung der Ehe vorgenommen wurde, wenn die Götter durch Versagung günstiger Auspicien schon im Voraus die Ehe als eine unheilvolle zu bezeichnen schienen. Daraus folgt aber, daß die Götter noch vor der Domum deductio, also im väterlichen Hause der Braut, um ihren Willen befragt werden mußten, noch ehe diese durch die Einführung in das Haus des Bräutigams zur Materfamilias geworden war. Es ist daher unrichtig, wenn man die Einholung der Auspicien in das Haus des Bräutigams verlegt; hier würde die Ceremonie gar keinen Sinn haben.

Mit der Einholung der Auspicien ist aber auch dem Opfer seine Stellung angewiesen, denn wir wissen, daß wenigstens gegen das Ende der republikanischen Zeit der Wille der Götter aus den Eingeweiden des Opferthieres erkundet wurde [98]. Hieraus folgt von selbst, daß auch das Opfer vor der Domum deductio dargebracht wurde. In diesen Zusammenhang werden beide Ceremonien auch von den Alten gebracht, so von Tacitus Ann. 11, 27: Praedicta die, adhi-

---

1096) Becker Gallus 2, S. 25.
1097) Fest. s. v. regillis.
1098) Cic. de divin. 1, 16.

bitis qui obsignarent . . . illam (Messalinam) audisse auspicum verba, subisse, sacrificasse apud deos. Vor den Raub, mit dem die Heimführung der Braut begann, setzt auch Ovid die Darbringung des Opfers, wenn er die Hochzeit des Perseus mit den Worten schildert: Dis tribus ille focis totidem de cespite ponit . . . Mactatur vacca . . . Protinus Andromeden et tanti praemia facti indotata rapit. Taedas Hymenaeus Amorque praecutiunt [99]). — Während das Opfer vorbereitet wurde, fand die Dextrarum Junctio statt. Dies zeigen die Kunstdenkmäler. — Den Camillus mußten wir als den Knaben ansehen, welcher bei dem Opfer diente. Demgemäß haben wir ihn bei dem Opfer behandelt, wo er seine eigentliche Function hat; bei dem Opfer erscheint er auch auf mehreren Sarkophagreliefs, welche die Hochzeitsfeier darstellen. — Das Hochzeitsmahl war ursprünglich ein integrirendes Moment des Opfers, in historischer Zeit wurde es jedoch meist in dem Hause des Bräutigams gehalten, wie die Mehrheit der Stellen beweist.

VI.

Der Raub.

Durch Auspicien und Opfer hatte die Ehe ihre religiöse Weihe empfangen, alle Gewalten, menschliche und göttliche, waren nun in Harmonie vereint. Die Ehe konnte nun vollzogen, die Braut heimgeführt werden.

Im Alterthume wurde die Jungfrau, ohne daß ihr Wille maßgebend gewesen wäre, allein nach der Entschließung des Gewalthabers verheirathet. Ein Verkehr zwischen Jüngling und Jungfrau oder gar ein trauteres Verhältniß fand nach den altrömischen Begriffen von Zucht und Schaam vor der Ehe nicht statt. Nur gezwungen trat das Mädchen in die Ehe, sie widerstrebte und mußte mit Gewalt heimgeführt werden. Hierauf beruht der Raub der Jungfrau bei Römern, Griechen und anderen Völkern. Er war nicht regellos, nicht eine Entführung wider Willen des Gewalthabers, sondern setzte die Uebereinstimmung des Vaters oder der nächsten Verwandten, mit einem Worte Sponsalien oder Engyesis und religiöse Hochzeitsgebräuche voraus, er war nichts anderes, als die Art, in welcher die Heimführung vorgenommen wurde, als die Weise, wodurch man die wider-

1099) Ovid. Met. 4, 753.

strebende Jungfrau nöthigte, in das Haus des Mannes überzugehen.

Mit dem Erscheinen des Abendsternes [1100]) erfolgte die Domum deductio. Die Braut flüchtete in den Schooß ihrer Mutter, hielt sich an ihr fest und mußte von hieraus mit Gewalt weggenommen werden [1]). Dieser Brauch, welcher aus jungfräulicher Schüchternheit hervorgegangen war, ist in historischer Zeit nur noch Symbol [2]), aber auch hier lassen sich noch andere Züge nachweisen, welche mit ihm in Verbindung stehen. Die Braut handelt während der ganzen Feier unter der Obhut und Leitung der Pronuba, von dieser wird sie hereingeführt und dem Manne übergeben. Die Pronuba fügt die Hände zusammen, begleitet sie auf dem Zuge, folgt ihr in den Thalamus und spricht ihr Trost zu. Sie ist es auch, welche die Jungfrau bei dem Anfange der Feier wie nachher der Bräutigam bei der Heimführung aus dem Schooße der Mutter fortgezogen und der versammelten Menge vorgeführt hat [3]). Die Bräute weinen und zögern zu gehen. So läßt Catull die Volksmenge der Vinea vor dem Hause zurufen: „Höre auf zu weinen, du zögerst, komm heraus, der Tag vergeht; Vinea weint, weil sie gehen muß" [4]). So läßt auch ferner Catull in dem Epithalamium den Chor der Jungfrauen das traurige Loos der Braut beklagen, welche dem wilden Manne übergeben wird; „Hesperus, welcher grausamere Stern geht seine Bahn am Himmel, als du, der du die Tochter aus den Umarmungen der Mutter reißest und dem glühenden Jünglinge die keusche Jungfrau überlieferst. Was thun die Feinde grausameres, wenn sie eine Stadt erobert haben!" [5]) Mit dem

---

1100) Catull. 62, 1. 31. Virgil. ecl. 8, 30. Serv. ad h. l. Fest. s. v. patrimi et matrimi.

1101) Fest. s. h. v.: Rapi simulabatur virgo ex gremio matris, aut si ea non esset, ex proxima necessitudine, quum ad virum traducitur (traditur? trahitur?). Bei Catull. 61 wird der Raub der Jungfrau als die That des Hochzeitsgottes dargestellt, v. 5: qui rapis teneram ad virum virginem o Hymenaee; v. 56: tu fero juveni in manus floridam ipse puellulam dedis a gremio suae matris, o Hymenaee. Ovid. Met. 4, 758. Auf die Sitte des Raubes bezieht sich auch Macrob. sat. 1, 15. Feriis autem vim cuiquam fieri piaculare est, ideo tunc vitantur nuptiae, in quibus vis fieri virginibus videtur.

1102) Daher sagt Festus rapi simulatur.

1103) S. oben.

1104) Cat. 61, 81—86. 110. 119. Vgl. Claud. Fescenn. 106. de rapt. Proserp. 2, 335.

1105) Cat. 62, 24—29.

Raube ist auch endlich die Sitte in Verbindung zu bringen, daß die Braut, an der Thür des Bräutigams angekommen, mit Gewalt über die Schwelle gehoben werden mußte [6]). Hier suchte die Braut zum letzten Male zu widerstreben und auch hier mußte ihr die Pronuba zur Seite stehen.

In diesem Zusammenhange ist der Raub der Braut zu fassen, er ist eine uralte Sitte, welche mit den übrigen Hochzeitsgebräuchen zugleich entstanden ist. Die Alten führen ihn auf den Raub der Sabinerinnen zurück: daraus, daß einst die ersten Ehen durch Raub geschlossen sind, soll die Sitte entstanden sein, daß auch noch späterhin die Jungfrau geraubt wurde, gleichsam als Andenken an jenen ersten Raub [7]). Der Zusammenhang kann jedoch nur der umgekehrte sein. Die Sage stellt in dem Raube der Sabinerinnen die Aufnahme der Sabiner in den Gemeindebund und das zwischen ihnen und den Römern bestehende Connubium dar. Der sagenschaffende Volksgeist verwandte hierzu eine bestehende Sitte typologisch, und gab so dem nüchternen Factum plastische Gestalt. Was von dem Raube der Sabinerinnen erzählt wird, muß als Quelle für den Raub bei der Hochzeit benutzt werden; in der Sage hat sich die ältere Gestalt der Sitte erhalten, die im Leben nur noch symbolisch ist. Die Sabinerinnen werden auf das Geheiß und an dem Feste des Consus geraubt; Consus erscheint in der römischen Religion nur in dieser Sage und an seinem Feste den Consualien; er war — so schließen wir — der Gott, unter dessen Obhut einst jeder Raub bei der Hochzeit vorgenommen wurde. Der Raub war also zugleich eine religiöse Handlung, er geschah gleichsam auf den Befehl des Gottes. Wahrscheinlich liegt diese Anschauung einer Stelle des Tertullian zu Grunde: probrum plane consilium et nunc quoque apud ipsos Romanos justum et licitum, ne dixerim, penes deum [8]). Consus mußte in der Religion der Jungfrauenräuber sein, nur so erklärt sich seine Bedeutung bei der Hochzeit. Er gehört dem Kreise der agrarischen Götter an, bildet mit den Auspicalgottheiten Ceres, Tellus, Mars einen Cyclus. Wie überhaupt natürliche und menschliche Fruchtbarkeit von den Alten als eine Einheit gefaßt wird, so muß auch Consus in der Natur eine gleiche Function gehabt haben; er war der Gott, welcher den Samen in die Erde auf-

1106) S. unten.
1107) Fest. l. l. quod videlicet ea res feliciter Romulo cessit. Propert. 5, 4, 57.
1108) Tertull. de spectat. 5.

nimmt und den Schooß der Erde und den Mutterschooß befruchtet werden läßt; das Saatkorn in der Erde war den oberirdischen Göttern gleichsam geraubt. So sind auch beide Functionen in dem Mythus von Pluto und Proserpina dargestellt. Von diesem ursprünglichen, im Volksleben entstandenen, aus schaffender poetischer Phantasie hervorgegangenen Sage, daß die Sabinerinnen geraubt worden seien, sind andere Elemente zu unterscheiden, welche erst die römischen Gelehrten daran geknüpft haben, Vermuthungen und individuelle Erklärungsversuche der Antiquare, welche im Leben nie historische Gültigkeit gehabt haben, gedankenlose Reflexionen späterer Zeit ohne historischen Gehalt, wie sie sich an jede Sage ansetzen[8a]). Die Centralpuncte der Hochzeitsgebräuche, die Auspicien und das Opfer, hat der römische Volksglaube niemals vom Raube der Sabinerinnen abgeleitet.

Es bleibt noch übrig, das Wesen des Consus, wie wir es hier bestimmt haben, mit den uns überlieferten Nachrichten zu vermitteln. Er war agrarische Gottheit, welche mit Ceres, Tellus und Mars der Ehe vorstand, aber er scheint frühzeitig zurückgetreten zu sein. Wahrscheinlich ist er mit Talassus identisch, wie wir unten zeigen werden. Als Gott der Saat stellt ihn schon sein Name dar. Consus ist wie der deus Consevius und wie die dii conserentes von der Wurzel sa, säen, herzuleiten[9]). So tritt er auch mit der Saatgöttin Consiva oder

1108[a]) S. oben S. 176.

1109) Die Analogie von condus stellt die Richtigkeit dieser Etymologie außer Zweifel. Condus ist aus con-da, Consus aus con-sa entstanden, der Wurzelvocal â mußte nach einem auch in den verwandten Sprachen geltenden Lautgesetze vor einer vocalisch anlautenden Endung (us) verschwinden. So geht auch in dem reduplicirten Präsens sero (statt seso) der Wurzelvocal vor einem u und i der Endung verloren, serunt statt sera-unt, condunt statt conda-unt, seris statt sera-is. Die Frage, weshalb die Wurzel zur Bezeichnung des Gottes mit der Präposition con verbunden sei, findet in der Vergleichung mit conserentes, Consevius, Consivia ihre Erledigung. — Man könnte versucht sein, die im Lateinischen nicht mehr als Verbalstamm erhaltene Wurzel su, zeugen, in dem Namen Consus finden zu wollen, aber dagegen spricht die Flexion des Wortes, denn in diesem Falle könnte der Vocal u als ursprünglicher Wurzelvocal in den übrigen Casus nicht verloren gehen, der Genitiv müßte dann Consûs, nicht Consi lauten. Das Derivatum Consualia kann für die Ursprünglichkeit des u kein Beweis sein, denn auch von der Wurzel da wird ein duim concre-duo, von dorsum ein dorsualis gebildet. Uebrigens ist es für die Bedeutung von Consus gleichgültig, welche von beiden Wurzeln dem Worte zu Grunde liegt, da im Lateinischen die Wurzel sa dieselbe Bedeutung hat, wie die Wurzel su in den verwandten Sprachen.

Consivia, deren Namen von demselben Verbum ausgeht [10]), und mit Saturnus in nahen Zusammenhang. Als agrarische Gottheit bezeichnet ihn ferner Alles, was uns von seinem Culte berichtet wird.

1. Sein Altar war unter der Erde verborgen und wurde nur an seinem Feste aufgedeckt [11]). So wurden auch Tellus, Ops Consiva und Saturnus in der Erde wohnend gedacht, weshalb man beim Gebete an sie den Erdboden berührte oder die Hände zu ihm hinstreckte [12]); so hatte auch Dis Pater tief in der Erde seinen Altar [13]). Die tellurisch-agrarischen Gottheiten wirken unter und über der Erde, und in beider Beziehung wohlthätig und zerstörend zugleich.

2. Man brachte ihm Opfer von Erstlingen [14]) wie der Ceres und der Tellus. Sein Fest war mit Wettspielen im Circus verbunden [15]), die fast überall nur den agrarischen Göttern angehören, so

1110) Fest. s. v. opima spolia: (Ops Saturni uxor) cognominatur Consiva et esse existimatur terra, ideoque in regia colitur a populo Romano, quia omnes opes humano generi terra tribuat. Varro de L. L. 6, 21. Opeconsiva dies ab dea Ope Consivia, quojus in regia sacrarium, quod ita actum, ut praeter virgines, Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo. Macrob. sat. 1, 10, 19; 3, 9, 5. Dem Worte liegt die Wurzelform sê mit abgelautetem â zu Grunde, welche in sêvi erscheint Die Veränderung des e in i ist aus der Erweiterung des Wurzelanlautes durch die Präposition con zu erklären.

1111) Plut. Rom. 14. Διεδόθη λόγος ὑπ' αὐτοῦ πρῶτον, ὡς θεοῦ τινος ἀνευρήκοι βωμὸν ὑπὸ γῆς κεκρυμμένον. ὠνόμαζον δὲ τὸν θεὸν Κῶνσον ... καὶ γὰρ ὁ βωμὸς ἐν τῷ μείζονι τῶν ἱπποδρόμων ἐστὶν ἀφανὴς τὸν ἄλλον χρόνον, ἐν δὲ τοῖς ἱππικοῖς ἀγῶσιν ἀνακαλυπτόμενος. Dion. 2, 31. Τὴν δὲ τότε τῷ Ῥωμύλῳ καθιερωθεῖσαν ἑορτὴν ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν, Κωνσουάλια καλοῦντες, ἐν ᾗ βωμός τε ὑπόγειος ἱδρυμένος παρὰ τῷ μεγίστῳ τῶν ἱπποδρόμων, περισκαφείσης τῆς γῆς ... Καλεῖται δὲ ὁ θεὸς ... Κῶνσος ὑπὸ Ῥωμαίων, καὶ διὰ τοῦτο ὑπογείῳ τετιμῆσθαι βωμῷ λέγουσιν, ὅτι τὴν γῆν ὁ θεὸς οὗτος ἔχει. Serv. ad Aen. 8, 636. Consus ... templum sub tecto in circo habet. Tertull. de spect. 5. Et nunc ara Conso illi in Circo defossa est ad primas metas sub terra.

1112) Macrob. sat. 3, 9, 12; 1, 10, 21. Liv. 8, 9; 10, 29.

1113) Fest. s. v. Terentum; saeculares ludi. Censor. de die nat. 17, 10. Valer. Max. 2, 4, 5. Zosim. 2, 3.

1114) Dion. 2, 31. θυσίαις τε καὶ ὑπερπύροις ἀπαρχαῖς γεραίρεται.

1115) Dion. 2, 31. δρόμος ἵππων ζευκτῶν τε καὶ ἀζεύκτων ἐπιτελεῖται. ib. 1, 33. τὴν ἑορτὴν ἱπποκράτεια. Plut. Rom. 14. ἱππικοῖς ἀγῶσιν. Serv. ad Aen. 8, 636. In ejus honorem Circenses celebrantur. Fest. exc. s. h. v. Consualia ludi dicebantur, quos in honorem Consi faciebant. ib. s. h. v. Mulis celebrantur ludi in Circo maximo Consualibus, quia id genus quadrupedum primum putatur coeptum currui vehiculoque adjungi. Varro de L. L. 6, 20. Consualia dicta a Conso, quod tum feriae publicae ei deo et in Circo ad aram ejus ab sa-

dem Mars die Ludi equestres im Januar, der Ceres an den Cerealien, der Flora an den Floralien. An diesem Tage rasteten die Pferde, Esel und Maulthiere von der Arbeit und waren mit Blumen bekränzt [16]) wie die Stiere an den Sementivä, Ambarvalien und Faunalien und wie die Esel an den Vestalien [17]).

3. Consus erscheint mit den agrarischen Gottheiten in Verbindung; mit Ceres und Faunus wird er uns als älteste Gottheit genannt, welche von den frühesten Bewohnern des nachmaligen Roms verehrt wurde [18]). Mit dem Mars und den Laren zusammen, welche ebenfalls dem agrarischen Cyclus angehören, nennt ihn die Inschrift auf seinem Altare [19]). Sein Fest fällt in die letzte Erntezeit, einen Tag nach den Vinalia rustica, drei Tage vor den Consivien [20]).

4. Consus gilt als der Gott des verborgenen Rathschlusses [21]). Die Sage läßt durch ihn den Raub der Sabinerinnen geleitet werden [22]). Gerade aber List und Wahrsagung sind die Merkmale agrarischer Gottheiten. Wie das Samenkorn lange Zeit im Verborgenen liegt und zu Tage treibt, so steigen auch die Rathschlüsse aus den dunkelen Tiefen des Geistes hervor.

---

cerdotibus ludi illi quibus virgines Sabinae raptae. Liv. 1, 9. Plut. Rom. 14. Virg. Aen. 8, 636.

1116) Dion. 1, 33. *Ἐν ᾗ παρὰ Ῥωμαίοις ἐξ ἔθους ἐλινύουσιν ἔργων ἵπποι καὶ ὀρεῖς καὶ στέφονται τὰς κεφαλὰς ἄνθεσι.* Plut. Q. R. 48.

1117) Ovid. Fast. 1, 663; 6, 305. Tibull. 2, 1, 7. Hor. carm. 3, 18, 11.

1118) Dion. 1, 33.

1119) Tertull. de spectat. 5. Ara ... cum inscriptione: Consus consilio, Mars duello, Lares coelo potentes.

1120) Tertull. l. l. Sacrificant apud eam (aram) ... XII. Kal. Septembres flamen Quirinalis et virgines. Ein anderes Fest an den Nonen des Juli Tertull. ib. Die Opeconsiva a. d. VIII. Kal. Sept. nach K. Maff. Capranicorum Allifanum. Die Vinalia rustica XIV. Kalend. Sept. nach Fest. exc. s. v. Rustica vinalia. K. Maff. Amitern. Antiat. Capranicorum, oder am XIII. Kal. nach Plin. 18, 29, 26. Fest. s. v. Rustica vinalia, oder am XII. Kal. nach Varro de L. L. 6, 20.

1121) Fest. exc. s. v. Consualia: quem deum consilii putabant. Dion. 2, 31. *τοῦ δὲ καταγείου βωμοῦ δαίμονι ἀρρήτῳ τινι βουλευμάτων κρυφίων ἡγεμόνι κατασκευασθέντος ὕστερον.* Plut. Rom. 14. *Κῶνσον εἴτε βουλαῖον ὄντα.* Serv. ad Aen. 8, 636. Consus autem est deus consiliorum. August. de civ. dei 4, 11. Deus Consus praebendo consilia. Arnob. 3, 23. Salutaria et fida consilia nostris suggerit cogitationibus. Tertull. de spectat. 5. Conso deo ut volunt consilii. ad nat. 2, 11. a consiliis Consum. Cyprian. de idol. vanit. 2, 5. Consus quem deum fraudis velut consiliorum deum coli Romulus voluit. Auson. ecl. de feriis Rom. 20.

1122) Ovid. Fast. 3, 199. Festa para Conso, Consus tibi caetera dicet, illa facta die dum sua sacra canes.

5. Consus wird mit Neptunus equester, Poseidon hippios verglichen[23]). Hierin sind zwei Beziehungen zusammengeflossen. Poseidon erschüttert als Enosichthon die Erde, was nach römischer Anschauung den tellurischen Göttern zugeschrieben wird, bei Erdbeben betete man zur Tellus, nach einem Erdbeben wurde ihr Tempel erbaut[24]). Dem Poseidon ist ferner das Roß heilig als das Sinnbild der Woge, mit Rossen hielt man die Spiele des Consus wie der übrigen agrarischen Gottheiten[25]).

Consus ist demnach eine agrarische Gottheit, welche wie Tellus und Ops die Erde bewohnt; er raubt gleichsam den in die Erde gestreuten Samen, um neue Frucht daraus hervorzubringen, eine Anschauung, welche dem griechischen Mythus von dem Raube der Proserpina zu Grunde liegt. Vegetabilisches, animalisches und menschliches Leben wird als Einheit gefaßt, Consus ist nicht bloß Gott der Saat, sondern der Zeugung überhaupt, wie auch Consevius und die Dii conserentes die menschliche Zeugung repräsentiren[26]). Wie der Saat, so stand er auch der Eheschließung vor, der Raub der Braut durch den Bräutigam geschah unter seinem Schutze, wurde, wie es die römische Sage ausdrückte, auf sein Geheiß und an seinem Feste vorgenommen. In ähnlicher Weise sind auch in dem Mythus von dem Raube der Proserpina beide Anschauungen vereinigt.

VII.

Die domum deductio
als cerealischer Thiasos.

Die Heimführung der Braut ist als ein cerealischer Thiasos zu fassen, als dionysischer Festjubel, der den Auspicalgottheiten der Ehe

---

1123) Serv. ad Aen. 8, 636. Consus et equestris Neptunus dicitur. Plut. Rom. 14. ἵππειον Ποσειδῶ. Liv. 1, 9. Romulus ... ludos parat Neptuno equestri solemnes, Consualia vocat. Dion. 2, 31. Ἐγὼ δὲ καὶ ἕτερον οἶδα λόγον ἀκούων, ὡς τῆς μὲν ἑορτῆς τῷ Ποσειδῶνι ἀγομένης καὶ τοῦ δρόμου τῶν ἱππέων τούτῳ τῷ θεῷ γινομένου. Auson. l. l. id. Epigr. 69, 9. Monosyll. 46: tum Jovis et Consi germanus Tartarus Dis.

1124) Flor. 1, 19, 2. Liv. 2, 14.

1125) S. Anm. 15.

1126) Tertull. ad nat. 2, 11. deus Consevius quidam, qui consationibus concubitalibus praesit. Arnob. 5, 18. Deos Conserentes ... scribit Flaccus in humani penis similitudinem versos se obruisse ciner i. .. Ocrisiam prudentissimam feminam divos inseruisse genitali..

als ein froher Tribut gebracht wird. Daher finden wir hier alle Elemente, welche das Wesen der fröhlichen, fast in bacchantisch-phallischer Ekstase gehaltenen Ackerbaufeste ausmachen, jene trunkene Begeisterung über die Gaben der Götter und den Segen der Wein- und Getreideernte. Wir stellen die hierher gehörigen Züge kürzlich zusammen, um sie dann im Einzelnen weiter auszuführen. Zu Ehren der Ackerbaugötter trug die Braut ihren Kranz, Kränze trugen auch die Betheiligten [27], mit Kränzen, Blumengewinden und Wollenbinden waren die beiderseitigen Häuser geschmückt [28]. Vor dem väterlichen Hause der Braut stand ein Volksschwarm, unruhig wartend [29], Fackeln, die ihr goldenes Haar schüttelten, in den Händen. Man klopft an die Thüren, ruft die Braut und den Bräutigam [30]. Endlich wird jene zur Domum deductio herausgeführt, der Zug setzt sich unter lautem Toben in Bewegung [31]. Ein Knabe trägt die Hochzeitsfackel aus dem heiligen Holze zu Ehren der Ceres voran. Unter lautem Rufe erschallen die Fescenninen wie an der Ernte, den agrarischen Gottheiten zu Ehren gesungen, phallische Lieder, in denen die

---

1127) S. unten.

1128) Stat. silv. 1, 2, 230. Festa fervet domus utraque pompa, fronde virent postes. Juven. 6, 51. Necte coronam postibus et densos per limina tende corymbos. 6, 79. Ornentur postes et grandi janua lauro. 6, 227. Ornatos paulo ante foras, pendentia linquit vela domus et adhuc virides in limine ramos. Lucan. 2, 354. Festa coronato non pendent limine serta infulaque in geminos discurrit candida postes. Catull. 62, 293. Vestibulum ut molli velatum fronde vireret. Ovid. met. 5, 760. Apul. met. 4, 81. Domus tota lauris obsita. Claud. de rapt. Proserp. 2, 320. Besonders scheint der Lorbeer zu diesem Zwecke im Gebrauche gewesen zu sein, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht. Damit scheint die Sitte im Zusammenhange zu stehen, das hochzeitliche Haus mit Rauchduft zu erfüllen. Catull 68, 144. Nec tamen illa mihi dextra deducta paterna fragantem Assyrio venit odore domum. Ovid. met. 4, 759. Largis satiantur odoribus ignes.

1129) Stat. silv. 1, 2, 233. Omnis honos, cuncti veniunt ad limina fasces, omnis plebejo teritur praetexta tumultu. Hinc eques, hinc juvenum coetu stola mixta loborat, felicesque utrosque vocant. Claud. nupt. Honor. 286. Ante fores jam pompa sonat.

1130) Stat. silv. 1, 2, 47. Fervent agmine postes atriaque, et multa pulsantur limine virga. ib. 16. Te concinit iste Pande fores, te Stella, chorus. Catull. 61, 96. Prodeas, nova nupta, si jam videtur et audias nostra verba; vide ut faces aureas quatiunt comas, prodeas nova nupta. ib. 76. Claustra pandite, januae, virgo ades. Viden ut faces splendidas quatiunt comas?

1131) Catull. 61, 121. Tollite, o pueri, faces, flammeum video venire; ite, concinite in modum: io Hymen.

Functionen der Zeugung gefeiert werden; der Bräutigam streut den Knaben Nüsse, die heilige Frucht der Ceres; das Tripudium sonivium, was sie ertönen lassen, ist ein fröhliches Omen, von der Gottheit den beiden Gatten gesandt. Verbinden wir hiermit, daß nach altem Brauche die Ehen zur Erntezeit geschlossen wurden[32], so mischt sich der Erntejubel in den Hochzeitsjubel, Ernte und Hochzeit stehen als eine Einheit da, als die Totalität des agrarischen Cultus. In beiden kehren dieselben Gebräuche wieder. Die Ordnung des Hochzeitszuges ist folgende. Voraus geht der Knabe mit der Dornenfackel, dann folgt die Braut, von zwei Knaben an den Armen gehalten, Rocken und Spindel werden ihr nachgetragen, den Zug bilden die Verwandten und Freunde, welche an dem Opfer Theil genommen hatten. Eine Volksmenge umschwärmt die Scene, singt Fescenninen und ergeht sich in obscönen Scherzen.

1. Die Brautführer.

Die Braut wurde bei der Heimführung von zwei Knaben an den Armen gehalten[33]. Diese Knaben waren investes, daher sie praetextati heißen[34], sie waren ferner aus dem schon besprochenen religiösen Grunde pueri patrimi et matrimi. Der Umstand, daß die Braut festgehalten wird, ist mit dem Raube in Verbindung zu bringen, sie widerstrebte und mußte mit Gewalt in das Haus des Bräutigams geführt werden. Aber warum sind die Brautführer Knaben, warum praetextati? Der Grund kann ein doppelter sein. Die Kinder sind im römischen Leben und Cultus die Symbole der Reinheit[35], also um die Jungfräulichkeit nicht zu verletzen, führen sie die Braut, welche der Jüngling aus dem Schooße der Mutter geraubt hatte, in dessen Haus. Wahrscheinlicher dünkt uns jedoch eine andere Erklärung. Die römischen Knaben wurden im vierzehnten Jahre puberes und hatten hiermit das Recht, eine Ehe einzugehen. Ein Recht, das nicht angewandt wurde, kennen die Römer nicht, in historischer Zeit finden wir diesen Termin für die Eingehung der Ehe eingehalten,

---

1132) S. oben S. 269.

1133) Fest. s. h. v. Patrimi et matrimi pueri tres nubentem deducunt, unus qui facem praefert ex spina alba, quia noctu nubebant, duo qui tenent nubentem.

1134) Catull. 61, 181. Mitte brachiolum teres, praetextate, puellulae, jam cubile adeant viri.

1135) Colum. 12, 4, 3.

und so sehr auch die Analogie anderer Völker widerstreben möge, der Mangel an entgegenstehenden Nachrichten macht es zur Gewißheit, daß die Römer der ältesten Zeit, wo die häusliche Lebensordnung noch fester regulirt war, mit vierzehn Jahren zu heirathen pflegten. Die Erklärung der Pubertät geschah bei Knaben nach vorangegangener Prüfung der Geschlechtsreife [36]); warum hätte man diese vorgenommen, wenn man sie nicht ernstlich meinte? Jene Prätertati sind ursprünglich die Genossen des Bräutigams, welche mit ihm fast in gleichem Alter stehen, aber noch nicht die Toga virilis erhalten haben. Sie wurden von ihm hinzugezogen, um seine Braut heimzuführen. Als aber die Verehelichung nach Belieben des Individuums hinausgeschoben wurde, da wählte man noch immer Prätertati zu Brautführern, weil man die alte Sitte des Omens wegen nicht zu verändern wagte.

2. Die Fackeln.

Die Heimführung der Braut geschah des Abends unter Fackelschein [37]). Auch in späterer Zeit, wo man wohl nur selten mehr an dieser Tageszeit festhalten mochte, leuchteten Fackeln bei dem Hochzeitszuge und wurden als ein wesentliches Moment der Hochzeitsfeier angesehen; daher die Benennung faces oder taedae nuptiales, jugales, maritae, geniales, legitimae, daher wurde Fackel geradezu als Ausdruck für die Hochzeitsfeier gebraucht [38]). Wie aus dem Hochzeitsgedichte des Catull hervorgeht, wurden sie von Knaben getragen, die mit ihnen vor dem Hause der Braut den Beginn der Domum deductio erwarteten und sich mit der hier versammelten Volksmenge dem Hochzeitszuge anschlossen [39]).

1136) S. fünfter Abschn. II.

1137) Serv. ad Ecl. 8, 29. Varro in aetiis (sponsas) ait faces praeire, quod antea non nisi per noctem nubentes ducebantur a sponsis. Fest. s. v. patrimi et matrimi: quia noctu nubebant.

1138) Plaut. Cas. 1, 1, 30. Terent. Adelph. 5, 7, 9. Cic. pro Cluent. 6, 15. Catull. 61, 15. 80. 98, 121; 64, 25. 302. Virg. Aen. 4, 18. Ecl. 8, 29. Ciris 439. Horat. carm. 3, 11, 29. Ovid. Fast. 2, 559. Met. 4, 60. Heroid. 11, 101; 12, 138. Propert. 5, 11, 33. Senec. contr. 3, 21. Senec. Med. 37. 111. Oct. 142. 264. 570. Lucan. Phars. 2, 356. Valer. Flacc. Arg. 2, 344. Stat. silv. 1, 2, 231; 2, 7, 82; 3, 5, 70. Martial. 12, 42, 3. Petron. sat. 26. Appul. Flor. 3 p. 66. Claud. de nupt. Honor. 202. Ambros. de vid. 15.

1139) Catull 61, 76 ff.

Plutarch hat uns aus Varro die Notiz überliefert, daß fünf Fackeln, nicht mehr und nicht weniger, bei der Hochzeit angezündet wurden [40]). Ohne Grund hat man dies auf das Hochzeitsmahl beziehen wollen; der hier gebrauchte Ausdruck *ἅπτουσιν ἐν τοῖς γάμοις* läßt sich nur von dem Hochzeitszuge verstehen. Schon die Alten suchten in der Fünfzahl eine bestimmte Bedeutung. Plutarch schwankt zwar auch hier, aber giebt doch diesmal eine unzweifelhaft richtige Erklärung, wenn er sagt, daß die ungerade Zahl die günstige sei [41]). Die ungerade Zahl galt den wohlthätigen, die gerade den zerstörenden Göttern. Man hielt an diesem Glauben so fest, daß man ihn selbst in den unscheinbarsten Verhältnissen des Lebens beobachtete. Als Grund giebt Plutarch an, ohne Zweifel nach dem Vorgange des Varro, den er hier excerpirte, daß die gerade Zahl theilbar und zerstörbar sei, die ungerade untheilbar, so daß immer etwas zurückbleibe. Hierin mögen alle Anschauungen verborgen liegen. Die gerade Zahl bezeichnet das Vollendete, sich selbst Gleiche, Gewordene, was in der Rückbildung zum Tode begriffen ist, die ungerade das Werdende, Wachsende, noch nicht zum Abschlusse gelangte. Jene stellt gleichsam den Greis, diese den Jüngling dar. Wahrscheinlich sind diese Anschauungen aus Beobachtungen des Wachsens und Absterbens in der Natur hervorgegangen und haben sich vorzüglich an den Cultus der agrarischen Götter angeknüpft, daher wir sie denn auch im Ackerbau und bei der Viehzucht häufig antreffen [42]). — Von besonderer Bedeutung

---

1140) Plut. Q. R. 2. — Die neun Fackeln, welche Stat. silv. 1, 2, 5 erwähnt (novena lampade), haben in der Neunzahl der Musen ihren Grund, welche hier als deren Trägerinnen gedacht werden.

1141) Plut. Q. R. 2. *Διὰ τί οὐ πλείονας, οὐδ᾽ ἐλάττονας, ἀλλὰ πέντε λαμπάδας ἅπτουσιν ἐν τοῖς γάμοις, ἃς κηρίωνας ὀνομάζουσιν; πότερον (ὡς Βάῤῥων ἔλεγεν) ὅτι τῶν στρατηγῶν τρισὶ χρωμένων, σὺν τοῖς ἀγορανόμοις πλείονας; παρὰ δὲ τῶν ἀγορανόμων ἅπτουσι τὸ πῦρ οἱ γαμοῦντες; ἢ διότι πλείοσι χρωμένων ἀριθμοῖς, πρός τε τὰ ἄλλα βελτίων καὶ τελειότερος ὁ περιττὸς ἐνομίζετο, καὶ πρὸς γάμον ἁρμοδιώτερος; ὁ γὰρ ἄρτιος διάστασίν τε δέχεται, καὶ τὸ ἴσον αὐτοῦ μάχιμόν ἐστι καὶ ἀντίπαλον· ὁ δὲ περιττὸς οὐ δύναται διαχισθῆναι παντάπασιν, ἀλλὰ ὑπολείπει τι κοινὸν ἀεὶ μεριζόμενος. τοῦ δὲ περιττοῦ μάλιστα γαμήλιος ἡ πεντάς ἐστι· τὰ γὰρ τρία πρῶτος περιττὸς, καὶ τὰ δύο πρῶτος ἄρτιος. ἐκ δὲ τούτων, ὥσπερ ἄῤῥενος καὶ θήλεος, ἡ πεντὰς μέμικται. ἢ μᾶλλον, ἐπεὶ τὸ φῶς γενέσεώς ἐστι σημεῖον, γυνὴ δ᾽ ἄχρι πέντε τίκτειν ὁμοῦ τὰ πλεῖστα πέφυκε, τοσαύταις χρῶνται λαμπάσιν; ἢ ὅτι πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἴονται, Διὸς τελείου, καὶ Ἥρας τελείας, καὶ Ἀφροδίτης, καὶ Πειθοῦς, ἐπὶ πᾶσι δ᾽ Ἀρτέμιδος, ἣν ταῖς λοχείαις καὶ ταῖς ὠδῖσιν αἱ γυναῖκες ἐπικαλοῦνται.*

1142) Fest. exc. s. h. v. Imparem munerum antiqui prosperiorem hominibus

war die Fackel, welche der Braut vorangetragen wurde. Während die übrigen Fackeln aus Fichtenholz waren[43]), bestand sie aus Weißdorn; sie mußte von einem Puer patrimus et matrimus getragen werden[44]). Sie war der Ceres heilig, ihr zu Ehren leuchtete sie dem Zuge voraus[45]). Wir haben schon oben auf die innige Verbindung hingewiesen, in welche hierdurch die Heimführung mit dem Culte der agrarischen Götter tritt; die Pompa nuptialis wird hierdurch gleichsam zum cerealischen Thiasos. Auch der Umstand, daß die Fackel von Weißdorn ist, hat seine bestimmte Bedeutung. Der Weißdorn ist ein arbor felix und nach Plinius nuptiarum facibus auspicatissima[46]), woraus allein schon hervorgeht, daß eine religiöse Beziehung zu Grunde liegen muß. Die Bäume zerfielen in arbores felices und infelices, jene waren den heilbringenden, diese den zerstörenden Göttern geweiht. Die spina alba ist reich an Früchten, die Auspicalgottheiten der Ehe aber sind Götter der Fruchtbarkeit, daher wählte man zur Hochzeitsfackel einen Baum, der als ihr Symbol galt. Eben daraus ist es zu erklären, daß der Weisdorn auch sonst vielfach gebraucht wurde und namentlich als Mittel gegen Behexung galt[47]).

War der Zug an dem Hause des Bräutigams angekommen, so entstand unter dem Gefolge ein Kampf um die Dornenfackel[48]). An

esse crediderunt. Virg. ecl. 8, 75. Numero deus impare gaudet. Serv. ad h. l. Ideo medendi causa multarumque rerum impares numeros servari. Varro de R. R. 3, 9, 12. Colum. 8, 5, 8. Pallad. 1, 27, 1. Plin. 24, 10, 49; 28, 2, 5. Vgl. Rubino de augur. et pontif. num. p. 7.

1143) Virg. Ciris 439. Ovid. Fast. 2, 557. Senec. Med. 37. 112.

1144) Fest. s. v. patrimi et matrimi: unus qui facem praefert ex spina alba. Fest. s. v. rapi solet: fax qua praelucente nova nupta deducta est. Varro ap. Serv. ad Ecl. 8, 39 faces praeire. Mart. 12, 43, 3 praeluxere faces. Senec. Oct. 584 praeferens dextra facem. Bei Serv. l. l. wird sie cornea genannt: faces quae solent praeire nubentes puellas, corneae sane faces, quae quasi diutissime luceant.

1145) Fest. exc. s. h. v. Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant.

1146) Plin. 16, 18, 30. Als Grund giebt er an quoniam inde fecerint pastores, qui rapuerunt Sabinas, ut auctor est Masurius. Vgl. darüber S. 176.

1147) Ovid. Fast. 6, 129. Sic fatus spinam qua tristes pellere posset a foribus noxas, haec erat alba, dedit. ib. 165. Virgaque Janalis de spina ponitur alba qua lumen thalamis parva fenestra dabat. Post illud nec aves cunas violasse feruntur et rediit puero qui fuit ante color. Varro ap. Charis. p. 117 Putsch. In Asia fax ex spina alba praefertur quod purgationis causa adhibetur.

1148) Fest. s. h. v. Rapi solet fax qua praelucente nova nupta deducta est ab utriusque amicis, ne aut uxor eam sub lecto viri ea nocte ponat aut vir in sepulcro comburendam curet, quo utroque mors propinqua alterius utrius captari-

den Besitz der Fackel knüpfte sich eine Superstition, die schon darum sehr alt sein muß, weil die Römer selbst kein sicheres Bewußtsein mehr davon haben. Festus erzählt, man habe gefürchtet, daß die Braut sie unter das Ehebette legen oder daß der Mann dieselbe auf einem Grabe verbrennen würde, wodurch der frühzeitige Tod des einen der Ehegatten herbeigeführt würde. Hier berührt sich also die Hochzeitsfackel mit der Todesfackel; erlosch sie auf dem Grabe, so hatte sie gleichsam dem Leichenbegängnisse dessen gedient, dem sie vorher bei der Hochzeit geleuchtet hatte. Auch in der ersten Angabe des Festus liegt eine Beziehung auf die Todtengebräuche; dem hochzeitlichen Bette wird das Todtenbett entgegengestellt, dem Lectus genialis die Bahre, unter welche man bei Verbrennung der Leiche die Fackel zu halten pflegte, die bei der Pompa funebris leuchtete. Ein solcher Aberglaube lag um so näher, weil die Hochzeitsgottheiten, Ceres und Tellus, auch im Todtenculte walteten und weil der Leichenzug nur eine andere Seite der Wirksamkeit dieser Gottheiten darstellte[50]). Allgemeiner spricht Servius, es habe der Glaube geherrscht, daß wer der Fackel sich bemächtigte, ein langes Leben haben würde. Hier wird offenbar die Hochzeitsfackel als Lebensflamme gefaßt, und dies konnte um so leichter geschehen, als sie der Ceres heilig ist, die als agrarische Göttin das Leben erhält. Die gleiche Idee liegt aber auch den Nachrichten des Festus zu Grunde. Die Fackel ist die Lebensfackel, aber sie kann auch zur Todesfackel umgekehrt werden. Wir wagen nicht, diese verschiedenen Angaben weiter zu vereinigen; mag auch jene Superstition noch so alt sein, sie liegt nicht ursprünglich in dem Wesen der Hochzeitsfackel und hat sich erst später daran geschlossen.

3. Die Fescenninen und der Talassus.

Trat die Braut aus dem Hause des Vaters, so begann der muthwillige Fescenninengesang[51]). Hiermit waren die verba praetextata

---

putatur. Serv. ad Ecl. 8, 29. Faces quae solent praeire nubentes puellas, corneae sane faces, quae quasi diutissime luceant. Quas rapiunt tanquam vitae praesidia. Namque his qui sunt potiti diutius feruntur vixisse.

1150) Die Römer selber haben die Hochzeits- und die Leichenfackel öfters in Beziehung zu einander gesetzt. Ovid. Fast. 2, 559. Conde tuas, Hymenaee, faces et ab ignibus atris aufer, habent alias maesta sepulcra faces. Heroid. 21, 172. Et face pro thalami fax mihi mortis adest. Prop. 5, 11, 46. Viximus insignes inter utramque facem. Appul. Flor. 3 p. 66. Calpurn. Flacc. decl. 29.

1151) Catull 61, 122. Flammeum video venire, ite, concinite in modum io

identisch, die ihren Namen davon trugen, daß sie hauptsächlich von Knaben gesungen wurden[52]). Die Fescenninen waren rohe Verse nach ländlicher Weise, ohne Zweifel Saturnien. Sie enthielten Obscönitäten, Sticheleien und derbe Witze der verschiedensten Art. Livius und Horaz sagen, daß sie alternis versibus vorgetragen wurden. Man erging sich gegenseitig in poetischer Improvisation, ohne daß man sich an irgend ein Gesetz band. Characteristisch war ohne Zweifel, wie überhaupt dem alten Volksgesange, so auch den Fescenninen der Refrän, der Versus intercalaris, ja von ihm aus entwickelte sich alle weitere Bildung. Er bestand in einer hergebrachten Formel, worin man die Grundstimmung des Festes ausdrückte, welche überall durchklang und immer wiederkehrte und in dem bunten Wechsel das Stätige bildete. In dem ersten Hochzeitsgedichte des Catull liegen uns noch Fescenninen vor, die, wenn auch im modernen Geiste aufgefaßt und im griechischen Versmaße geschrieben, doch im Allgemeinen der nationalen Weise entsprechen. Wahrscheinlich haben wir in dem Refrän, den Catull gebraucht, iners concubine nuces da[53]), mit we-

---

Hymen . . ., ne diu taceat procax Fescennina locutio. Aus der Verbindung, in welche hier der Beginn des Fescenninengesangs mit dem Aufbruche des Hochzeitszuges (ite) gesetzt wird, ergiebt sich, daß er beim Anfange der Domum deductio angestimmt wurde. Fest. exc. s. h. v. Fescennini versus, qui canebantur in nuptiis. Plin. 15, 22 nuptiales Fescennini. Bei Serv. ad Aen. 7, 695 werden sie nuptialia carmina genannt. Senec. controv. 3, 21. Inter nuptiales Fescenninos in crucem generi nostri jocabantur. Senec. Med. 107. Concesso juvenes ludite jurgio . . . festa dicax fundat convicia Fescenninus. Mart. Capell. 9 §. 904. Hic Hymenaeo diutius velut Fescennina quadam licentia personante geminanteque crebrius. Auson. Idyll. 13 cento nuptial. Hactenus castis auribus audiendum mysterium nuptiale ambitu loquendi et circumitione velavi. Verum quoniam et Fescenninos amat celebritas nuptialis verborumque petulantiam notus vetere instituto ludus admittit, cetera quoque cubiculi et lectuli operta tradentur. Hieronym. ep. ad Ageruch. (123, 18). Fescennino carmine terribilis tibi rauco sonitu buccina concrepabit, ut quas habeas pronubas, habeas forte lugentes. id. ad Demetriad. (130, 5). Allgemein von Hochzeitsgesängen Cat. 61, 11. Nuptialia concinens voce carmina tinnula. ib. 62. Stat silv. 1, 2. und die Anm. 1155 angeführten Stellen.

1152) Fest. s. h. v. Praetex(ta)tum sermonem quidem putant, quod praetextatis sit obscoena verbo uti. Alii quod nubentibus depositis praetextis a multitudine puerorum obscoena clamentur. Varro Agath. ap. Non. s. v. redurare u. obscenum: Pueri obscoenis verbis novae nuptae aures redurant. Vgl. Suet. Vespas. 22. Gell. 9, 10. Macrob. sat. 2, 1. Solche Obscönitäten sind auch bei Lucan gemeint Phars. 2, 368.

1153) Cat. 61. 135. 140.

nigen Veränderungen einen alten Versus intercalaris zu sehen, namentlich da auch Plinius die Nüsse die comites nuptialium Fescenninorum nennt[54]). Die Singenden sind bei Catull nicht bloß die Knaben, sondern der Volksschwarm, welcher unruhig harrend vor der Thüre des Brauthauses gestanden hat.

In den Fescenninengesang mischte sich der Schall der Flöten, welche bei der Domum deductio häufig erwähnt werden[55]). Sie waren kürzer als bei der Todtenfeier, um einen fröhlichen Ton anzustimmen[56]). Beides, Flöten und Fescenninen, gelten als Hauptmomente bei der Domum deductio, sie fehlten nur da, wo man die Fröhlichkeit absichtlich vermied. Selbst in der spätesten Zeit waren sie noch gebräuchlich.

In den Fescenninen liegt wieder das agrarische Element der römischen Hochzeitsfeier klar am Tage. Fescenninen wurden nämlich auch an den ländlichen Festen der Tellus und des Mars Silvanus gesungen, wovon uns Horaz eine interessante Schilderung erhalten hat[57]). Tellus und Mars waren auch Auspicalgottheiten der Hochzeit, und so stellt sich die Wesenseinheit der Fescenninen bei den agra-

---

1154) S. Anm. 1175.

1155) Ovid. Heroid. 12, 137. Nostras Hymen cantatus ad aures venit et accenso lampades igne micant, tibiaque effundit socialia carmina . . . turba ruunt et Hymen clamant, Hymenaee frequentant. Claud. Fesc. 4, 30. Ducant pervigiles carmina tibiae, permissisque jocis turba licentior exsultet tetricis libera legibus. Cic. ad Herenn. 4, 33. Hic omnis sanctimonia nuptiarum uno signo tibiarum intelligitur. Plaut. Casin. 4, 3, 1. Age tibicen, dum illam educunt huc novam nuptam foras, suavi cantu concelebra hanc plateam: io hymen. Terent. Adelph. 5, 7, 6. Verum hoc mihi mora est, tibicina et hymenaeum qui cantent. ib. 5, 7, 9. Missa haec face, hymenaeum, turbam, lampadas, tibicinas. Ovid. Met. 4, 758. Taedas Hymenaeus Amorque praecutiunt, largis satiantur odoribus ignes, sertaque dependent tectis locique, lyraeque tibiaque et cantus, animi felicia laeti argumenta, sonant. Apul. Met. 4, p. 312. Jam feralium nuptiarum miserrimae virgini choragiu mstruitur. Jam taedae lumen atrae fuliginis cinerem arcessit et sonus tibiae Zygiae mutatur in quaerulum Lydii modum. Prop. 5, 4, 61.

1156) S. Kirchmann de fun. 2, 5.

1157) Horat. ep. 2, 1, 137. Carmine di superi placantur, carmine manes. Agricolae prisci . . . condita post frumenta levantes tempore festo corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem cum sociis operum, pueris et conjuge fida, Tellurem porco, Silvanum lacte piabant, floribus et vino genium memorem brevis aevi. Fescennina per hunc inventa licentia morem versibus alternis opprobria rustica fudit, libertasque recurrentes accepta per annos lusit amabiliter, donec jam saevus apertam in rabiem coepit verti jocus et per honestas ire domos impune minax.

rischen und den Hochzeitsfesten evident heraus. Ebenso stimmt der Character überein. Horaz spricht von Fescennina licentia und opprobria rustica. Obscöne Gesänge finden sich auch sonst in den agrarischen Culten, wie in dem der Anna Perenna und Flora und des Liber [58]). Wir dürfen die Fescenninen als Ergüsse froher Laune ansehen, welche man den Göttern als einen heiteren Tribut für ihre Gaben zollte.

Festus und Servius lassen sie aus der etruscischen Stadt Fescennium oder Fescennia stammen [59]). Allein sie geben dies nicht als eine historische Tradition, sondern um den Namen zu erklären. Dies zeigt sich schon daraus, daß Festus auch eine andere Etymologie giebt: man habe diese Gesänge so genannt, weil man glaubte, daß sie die Zauberei abhielten [60]). An den etruscischen Ursprung ist nicht zu denken. Denn einmal ist er nicht hinlänglich bezeugt, dann aber, warum fremder Einfluß, wo wir sehen, daß ähnliche Gesänge auch in unzweifelhaft nationalen Culten der Römer vorkommen? Die Hochzeitsfeier ist so durchaus ächt latinisch und man hielt hier so streng am Hergebrachten fest, daß schon aus diesem Grunde eine Entlehnung nicht denkbar ist. Die Fescenninen waren ohne Zweifel den italischen Völkern gemeinschaftlich, sie werden auch bei den Sabinern erwähnt [61]), zu denen man sie ohne neue Hypothese nicht von außen wandern lassen kann. Wenn sie die Römer auf die Etrusker zurückführen, so hat dies außer dem Streben der Namenserklärung nur den einzigen Grund, daß man sie auch hier fand. Die Alten konnten die Gemeinschaftlichkeit der Sitten und Institute nicht mehr begreifen und suchten

---

1158) Ovid. Fast. 3, 675. Nunc mihi cur cantent, superest, obscoena puellae, dicere; nam coeunt certaque probra canunt. v. 695. Joci veteres obscaenaque dicta canuntur. v. 535. Illic et cantant quidquid didicere theatris et jactant faciles ad sua verba manus, et ducunt posito duras cratere choreas, cultaque diffusis saltat amica comis. Cum redeunt titubant et sunt spectacula volgi et fortunatos obvia turba vocat. Senec. ep. 97. Florales jocos.

1159) Fest. exc. s. h. v. Fescennini versus, qui canebantur in nuptiis ex urbe Fescennina dicuntur allati. Serv. ad Aen. 7, 695. Fescennium oppidum est, ubi nuptialia inventa sunt carmina.

1160) Fest. l. l. sive ideo dicti quia fascinum putabantur arcere.

1161) Lucan. Phars. 2, 368. Non soliti lusere sales, nec more Sabino excepit tristis convicia festa maritus. Schol. ad h. l. Solitos sales dixit jocos de nuptiis, qui Fescennini dicuntur, inventi primum ex oppido Sabinorum Fescennino; ideo addidit nec more Sabino. — Sabini hunc morem invenerunt, ut cum aliquis desponsaret aliquam, quasi ludo colaphizaretur, quod Romani tunc maxime servabant.

sie durch Uebertragung zu erklären. In der römischen Religion spielen die agrarischen Culte eine so große Rolle und es war in ihnen ein so fruchtbarer Samen zu poetischen Entfaltungen ausgestreut, daß die Römer keiner etruscischen Hülfe bedurften.

Festus hat die richtige Etymologie angegeben, wenn er die Fescenninen von fascinus herleitet [62]). Der Wechsel des Wurzelvokals kann nicht auffallen [63]). Man hat fascinus hier in zweierlei Bedeutungen gefaßt, einerseits als Verleumdung, andererseits als Zauberei, Behexung. Aber keine von beiden erscheint passend. Fascinus und die davon abgeleiteten Wörter bedeuten niemals Verleumdung, das griechische $\beta\alpha\sigma\kappa\alpha\nu\iota\alpha$ kann nichts beweisen. Und wie paßt das Vorkommen der Fescenninen bei Hochzeit und Ernte zu der Bedeutung Behexung und Zauberei, namentlich wenn wir bedenken, daß die historische Zeit sehr häufig die Beziehung zu dem Fascinus auf diese Weise verkehrt hat? So verehrten die Vestalinnen den Fascinus, um sich, wie man sagte, vor dem Neide zu schützen [64]), allein das Richtige ist, daß Fascinus uralter Heerdgott, ein Penat ist, die Vestalinnen aber die Hüterinnen des Heerdes sind. Allerdings gebrauchte man den Fascinus als Bulla und auf andere Weise, um sich vor Zauberei sicher zu stellen, aber auch hier liegt eine positive Bedeutung zu Grunde, man trägt das Symbol der agrarischen Götter, welche das Leben erhalten, an ihm prallt der böse Blick des Feindes ab. Die Fescenninen sind ursprünglich phallische Lieder zu Ehren der Ackerbaugötter wie die Ithyphallika der Griechen; hiermit stimmt die sprachliche Bedeutung völlig überein, fascinus der Phallos, fescennina carmina Phallos-Gesänge; hierzu stimmt auch ferner ihr Character, der als obscön bezeichnet wird. Wir haben hier ein Moment aus dem Naturcult der Urzeit vor uns. Die Götter der Zeugung und Fruchtbarkeit haben als Symbol den Phallos. Wie tief der Cultus

---

1162) S. Anm. 1160. Dieser zweiten Erklärung des Festus stimmen auch Bernhardy Röm. Litt. S. 166 und Klotz Jahns Jahrb. 38 S. 120 bei, der ersteren O. Müller Etrusk. 2 S. 284 und Bähr in Encycl. v. Ersch u. Gruber unt. Fescenninen (I, 43 S. 259).

1163) Der Wurzelvokal a, welcher in fascinus erscheint, wird auch sonst in Ableitungen dieses Wortes zu e abgelautet, vgl. Fest. s. h. v. fescennoe vocabantur, qui depellere fascinum credebantur. Aehnlich jantaculum und jentaculum (Isid. orig. 20, 2), stringo u. strangulo u. a.

1164) Plin. 28, 4, 7.

desselben in die Urzeit hineinreicht, wie weit er verbreitet war, das bezeugen uns mehrere Nachrichten. Varro bei Augustin berichtet als altlatinische Sitte, daß an den Festtagen des Liber der Fascinus in andächtiger und feierlicher Procession überall umhergetragen wurde, ja daß ihm in Lanuvium ein ganzer Monat gewidmet sei und daß die ehrbarste Materfamilias dem Fascinus einen Kranz aufsetzte [65]. Wir finden auch sonst den Phallosgott am Heerde und in den Gärten aufgestellt [66], in den letzteren nicht etwa, wie die spätere Zeit wohl meinen konnte, um als Popanz gegen die Vögel zu dienen, sondern um den Gott der Zeugung sich gnädig zu erhalten. Dem frommen Sinn der Vorzeit war dergleichen nicht anstößig, und um so weniger konnte dies bei der Eheschließung der Fall sein, deren klar ausgesprochener Zweck die Erzeugung von Nachkommen war. Die Hochzeitsfescenninen sind ihrer ursprünglichen Bedeutung nach zu Ehren der Götter der Zeugung gesungen, damit diese reiche Nachkommenschaft schenkten, sie müssen daher ebenso unter religiösem Gesichtspuncte betrachtet werden, wie alle bisher dargestellten Gebräuche. Da man natürliche und menschliche Zeugung als identisch faßte und ihr dieselben Götter vorsetzte, so ertönten dieselben Lieder bei der Hochzeit und bei der Ernte. Später mußte die heilige Licenz der Urzeit in profane Frivolität und Lascivität übergehen, welche der Götter nicht mehr gedachte, und die christlichen Schriftsteller, wie Hieronymus, hatten Recht, wenn sie hierin alte Gräuel sahen [67].

Bei der Domum deductio tönte häufig der Ruf Talasse [68]. Wir erkennen hierin einen alten volksthümlichen Refrän des Fescen-

---

1165) August. de civ. d. 7, 21.

1166) Catull. 18. 19. 20. Ovid. Fast. 1, 415. Horat. serm. 1, 8, 1. Plin. 19, 4, 19. Colum. 10, 31. Tibull. 1, 1, 7. Virg. Copa 23.

1167) S. Anm. 1151.

1168) Plut. Q. R. 31. *Διὰ τί ὁ πολυθρύλλητος ᾄδεται Ταλάσιος ἐν τοῖς γάμοις.* Plut. Rom. 15. Liv. 1, 9. Serv. ad Aen. 1, 651. Apud Romanos Talassio invocatur. Plut. Pomp. 4. *Ὁ δῆμος ἐπεφώνησε τοῦτο δὴ τὸ τοῖς γαμοῦσιν ἐπιφωνούμενον ἐξ ἔθους παλαιοῦ Ταλασίῳ.* Catull. 61, 126. Lubet jam servire Talassio. Mart. 12, 42, 3. Praeluxere faces, velarunt flammea vultus, nec tua defuerunt verba Talasse tibi. 1, 35, 6. Quid si me jubeas Talassionem verbis dicere non Talassionis. 3, 93, 25. Talassionem qui tuum decet solus, ustorque taedas praeferat novae nuptae. Aurel. Vict. de vir. ill. 2. Hieronym. chron. — Der Ruf Talasse scheint hiernach ein Epiphonem in den Fescenninen gewesen zu sein. An die Stelle desselben drang später das griechische *ἰὼ Ὑμὴν Ὑμέναιε* ein.

nengesanges, der ganz dieselbe Bedeutung hatte wie im Griechischen Ὑμὴν ὦ Ὑμέναιε und der wie dieser den Hochzeitsgott, den Hochzeitsgesang und die ganze Hochzeit bezeichnete. Es finden sich drei Formen Talassus, Talassius und Talassio, welche einander gleichbedeutend erscheinen. Die Alten setzen den Talassus dem griechischen Hymenäus gleich, haben aber kein weiteres Bewußtsein von seinem Wesen. Vergebens bemüheten sich die Archäologen, ihn in euhemeristisch-rationalistischer Weise zu erklären. Sie sahen in ihm bald einen schönen Jüngling, dem man zu Romulus Zeit eine geraubte Sabinerin zuführte, oder identificirten sogar das Wort Talassus mit τάλαρος, dem lateinischen quasillus, und glaubten darin eine Beziehung auf das Lanificium der Materfamilias zu finden [69]); alles ein deutliches Zeugniß, wie wenig man historische Tradition darüber hatte. Nach unserer Ansicht ist Talassus ein agrarischer Gott, wahrscheinlich mit Consus identisch, mit Ceres und Tellus sicherlich in nächster Verbindung. Als die dem Worte zu Grunde liegende Wurzel ergiebt sich die Sylbe tal, deren Bedeutung tragen aus dem Griechischen bekannt ist, den Verbalformen ἔτλην, τλήσομαι, ἐτάλασα, den Nominalformen τλητός, τάλας, τελαμών, auch τέλος und τέλλω geht von dieser Wurzel aus, wie die gleiche Bedeutung von τέλος und φόρος darthut. Lateinisch findet sich die Wurzel in talea, latus [70]), mit dem Vocal e in Tellus, Tellurus und Tellumo. Talassus bezeichnet somit den fruchttragenden Erdgott, welcher den Samen in sich birgt. Da er Hochzeitsgott ist, so tragen wir kein Bedenken, ihn mit der Auspicalgottheit der Ehe Tellus zusammenzustellen, jener ist die männliche Gottheit, dieser die weibliche, beide zusammen bilden ein Paar wie Liber und Libera. Von Talassus sind die Formen Tellurus und Tellumo [71]) nur insofern verschieden, als sie sich näher an Tellus anschließen. Wenn wir uns an

---

1169) Fest. s. h. v. Talassionem in nuptiis Varro ait signum esse lanificii τάλαρον, id est quasillum, ita enim solitum appellari Talassionem. At quidam historiarum scriptor, Talassionem ait nomine virum, raptum virgine unicae pulcritudinis, quod ei id conjugium fuerit (felix, boni ominis) gratia nunc redintegrari. Plut. Q. R. 31. Πότερον ἀπὸ τῆς ταλασίας; καὶ γὰρ τὸν τάλαρον τάλασον ὀνομάζουσι ... ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν ἀληθὲς, ὅτι νεανίας ἦν τις λαμπρὸς ἐν τοῖς πολεμικοῖς καὶ τἄλλα χρηστὸς, ὄνομα Ταλάσιος ... ὅθεν, εὐτυχοῦς γάμου γενομένου καὶ τοῖς ἄλλοις εἰθίσθησαν ἐπιφωνεῖν τὸν Ταλάσιον, ὥσπερ Ἕλληνες τὸν Ὑμέναιον. Dieselbe Erklärung in den andern Anm. 1168 citirten Stellen.

1170) Statt tlatus.

1171) Mart. Cap. 1 §. 49. August. de civ. d. 7, 23.

das Wesen der agrarischen Gottheiten erinnern, deren Functionen überall in einander übergehen, so daß die einzelnen Götter nicht scharf geschieden werden können, so dürfen wir wohl in Consus und Talassus nur zwei Namen für einen und denselben Gott sehen, der aber frühzeitig dem römischen Bewußtsein verdunkelt worden ist, eine verwitterte alte Gestalt, wie Tellurus und Tellumo, die ebenfalls in dem Cultus keine Rolle mehr spielen, oder als Appellativa, wie sie der fruchtbare Volksgeist erzeugt, anzusehen sind. Derselbe Gott, welcher den Raub der Jungfrau geleitet hat, läßt sie auch heimführen, man ruft ihn an, damit die Domum deductio unter gutem Omen vor sich gehe. So würde sich Talassus unter das agrarische Princip der römischen Hochzeitsfeier unterordnen, der beste Beweis für die Richtigkeit einer Ansicht, wo die historische Ueberlieferung mangelhaft ist. Die Sage vom Raube der Sabinerinnen setzt den Gott in nächste Verbindung zu dem Raube und wir dürfen auch hierin einen historischen Zug sehen, der die eben ausgesprochene Ansicht bestätigt. Wir stellen diese Götter übersichtlich zusammen:

Liber	Libera
Libentinus[72])	Libentina, Lubia.
Tellurus, Tellumo / Talassus	Tellus.
Consus, Consevius	Consivia.

4. Nüsse.

Unter lautem Toben und Schreien, unter dem Singen der Fescenninen und dem Schalle der Flöten verlangten die Knaben mit Ungestüm und Stichelreden, daß der Bräutigam Nüsse ausstreuen sollte[73]). Becker hat auch diese Scene gegen die evidentesten Nachrichten der Alten zu dem Hochzeitsmahle verlegt[74]). Die Nüsse wer-

---

1172) Arnob. 1, 8 Libentinos.

1173) Fest. s. h. v. Nuces flagitantur nuptis et jaciuntur pueris, ut novae nuptae intranti domum novi mariti fiat auspicium secundum et solistimum. Aus intranti ist hier nicht zu schließen, daß das Ausstreuen der Nüsse erst bei dem Eintritt in das Haus gebräuchlich gewesen, denn dagegen sprechen Catull und andere Schriftsteller. Die Worte intranti domum novi mariti bedeuten nichts als die Domum deductio, welche hier als der Uebergang der Braut in das Haus des Bräutigams gefaßt wird. Virgil. Ecl. 8, 30. Serv. ad h. l. Plin. 15, 22. Catull 61, 119 ff.

1174) Becker Gallus 2, S. 25: „Das Mahl . . ., welches damit schloß, daß Nüsse (nux juglans) ausgeworfen wurden".

den von Plinius die Begleiter der Hochzeits-Fescenninen genannt[75]). Daß sie vom Bräutigam gestreut worden seien, wird durch die Uebereinstimmung der Stellen bezeugt[76]). Nur bei Catull soll es nicht der Bräutigam thun, sondern sein Lieblingsknabe. Non diu taceat procax fescennina locutio, neu nuces pueris neget desertum domini audiens concubinus amorem. Da nuces pueris iners concubine, satis diu lusisti nucibus, lubet jam servire Talassio, concubine nuces da[77]). So erklärte schon Muret, und alle späteren Herausgeber haben ihm nachgesprochen. Diese Auffassung der Stelle ist unrichtig, die Fescenninen, welche hier gesungen werden, würden keinen Sinn haben, wenn sie nicht an den Bräutigam gerichtet sind. Dies beweisen auch die Worte: „lange genug hast du mit Nüssen gespielt, jetzt mußt du dem Talassius dienen", womit offenbar Niemand als der Bräutigam angeredet sein kann. Die spöttische Rede iners concubine, miser ah miser concubine ist, wenn auch päderastisch verdreht, doch sicherlich ein alter volksthümlicher Ausdruck, womit der neue Gatte als Lagergenosse bezeichnet wird.

Welchen Sinn Catull mit dem Ausstreuen der Nüsse verbunden hat, zeigen die Worte satis diu lusisti nucibus. Die Nüsse sind das Spielwerk der Knaben, das der Bräutigam, der zum Manne geworden ist, aufgeben muß; daher soll er gleichsam sein Spielwerk den Knaben überlassen, ähnlich wie das Mädchen bei ihrer Hochzeit die Puppen der Venus weihete[78]). Schon die Alten haben auch andere Deutungen gegeben, sie stimmen darin überein, daß die Nüsse eine symbolische und zwar eine religiöse Beziehung haben, in allem übrigen gehen ihre Ansichten auseinander. Plinius meint, die starken Schaa-

---

1175) Plin. 15, 22. Nuces juglandes . . . nuptialium Fescenninorum comites. Auch bei Catull ist das Singen der Fescenninen und das Ausstreuen gleichzeitig, ja die Fescenninen enthalten die Aufforderung, Nüsse auszustreuen, in dem Refrän: concubine nuces da. Die Situation ist hier folgende: als die Braut aus dem Hause ihres Vaters heraustritt, setzt sich der Zug in Bewegung, es werden die Fescenninen gesungen und Nüsse verlangt. Mit der Ankunft vor dem Hause des Bräutigams verstummen die neckischen und scherzhaften Fescenninen und machen einem ernster gehaltenen Gesange Platz.

1176) Virgil. Eclog. 8, 29. Mopse novas incide faces, tibi ducitur uxor, sparge marite nuces, tibi deserit Hesperus Oetam.

1177) Catull 61, 125. Auch sonst sind die Scherze in den Hochzeitsliedern gegen den Bräutigam gerichtet. S. Anm. 1151.

1178) Pers. 2, 70.

len, in welchen die Frucht sicher ruhe, seien die Ursache, quae eas fecit religiosas. Außerdem giebt er, wie Servius, als Grund an, daß sie ein tripudium sonivium hervorbrächten[79]. Wir übergehen die weiteren Erklärungsversuche[80] und benutzen die erwähnten für unsere eigene Deutung.

Das Ausstreuen der Nüsse ordnet sich von selbst unter das agrarische Princip der Hochzeitsfeier. Wie im Hochzeitsthiasos, so streute man an den Cerealien[81] und Saturnalien[82] Nüsse aus. Die Einheit beider Sitten ist klar. Der Nußbaum ist wegen der Menge seiner Früchte wie der Weißdorn den agrarischen Göttern heilig, da er ihr Wesen darstellt. Man verband hiermit noch eine andere Superstition. Der Klang der gefälleten Bäume war ominös[83], so auch der Schall der ausgestreuten Nüsse. Dies ist das tripudium sonivium, von welchem Plinius spricht, ohne Zweifel eine uralte Anschauung. Je heller der Klang, je größer das Geräusch und der Lärm war, um so mehr wurden die Götter gefeiert und um so mehr schienen sie in dem launigen Spiele selbst zu walten. Sie leiteten die Hand des Werfenden und den Fall, und man konnte hieraus ihre Gunst oder Ungunst beobachten.

1179) Plin. 15, 22. Nec non et honor his naturae peculiaris, gemino protectis operimento, pulvinati primum calyces, mox lignei putaminis. Quae causa eas nuptiis fecit religiosas, tot modis fetu munito, quod est verisimilius, quam quia cadendo tripudium sonivium faciant.

1180) Serv. ad Ecl. 8, 30. Idem Varro spargendarum nucam hanc dicit esse rationem, ut Jovis omine matrimonium celebretur, ut nupta matrona sit, sicut Juno. Nam nuces in tutela sunt Jovis. Unde et juglandes vocantur, quasi Jovis glandes. Nam illud vulgare est, ideo spargi nuces, ut rapientibus pueris fiat strepitus, ne puellae vox virginitatem deponentis possit audiri. Modo tamen ideo ait: sparge marite nuces, ut eum culparet infamiae. Nam meritorii pueri i. e. catamiti, quibus licenter utebantur antiqui, recedentes a turpi servitio, nuces spargebant i. e. ludum pueritiae: ut significarent, se pueritia cuncta jam spernere. Dicitur etiam ideo a novo marito nuces spargi debere, quod projectae in terram tripudium solistimum faciant, quod auspicium ad rem ordiendam optimum est: vel ideo a pueris aspergendas nuces cum strepitu et convicio flagitari, ne quid nova nupta audiat adversum, quo dies nuptiarum dirimatur. Quidam putant, quod haec esca ad incitandam venerem faciat.

111) Fest. s. v. Nuces mitti.

1182) Mart. 5, 85. Pers. 1, 10.

1183) S. Müller Etrusk. 2 S. 191.

5. Rocken und Spindel.

Alle bisher erwähnten Gebräuche flossen aus agrarischem Culte und bilden den cerealischen Thiasos, welcher in den Festen der Landleute und den Circusspielen fast Zug für Zug wiederkehrt. Auch die Auspicien und das Opfer galten den agrarischen Göttern. Außerdem giebt sich ein zweites Element in den Hochzeitsgebräuchen kund, welches sich auf die Stellung der Braut als Materfamilias bezieht. Wir sahen dies zuerst in der Brautkleidung hervortreten, welche den Zweck hat, die Jungfrau aus dem Mädchen in das Weib umzuwandeln. Die Brautkleider sind die alte Kleidung der römischen Materfamilias, die sonst im Leben nicht mehr gebräuchlich war, aber bei der Hochzeit aus religiösen Gründen beibehalten wurde. Es versteht sich von selbst, daß auch manche andere Gebräuche bei der Hochzeit stattfinden, welche zunächst nicht auf die agrarischen Götter Bezug haben, wie das Tragen des Rockens und der Spindel. Allein dadurch wird kein Dualismus herbeigeführt, das einheitliche Princip nicht zerstört. Die Hochzeit ist ja der Vollzug der Ehe, welche unter dem Schutze der Götter stattfindet, und daher reiht sich auch scheinbar gleichgültiges von selbst in das Ganze ein.

In dem Hochzeitszuge wird der Spinnrocken festlich geschmückt und die Spindel mit dem Faden daran der Braut in das Haus des Gatten nachgetragen [84]). Nach Plutarch trug die Braut selber diese Gegenstände, Plinius läßt sie in der Begleitung der Braut erscheinen. Eine Stelle des Cicero sagt nichts genaueres darüber [85]). Wir müssen uns für die Angabe des Plinius entscheiden. Die Braut kann schwerlich selber jene Gegenstände getragen haben, da sie an jedem Arme von einem Brautführer festgehalten wurde. Dies widerspricht auch der gewaltsamen Entreißung der Braut aus den Armen ihrer Mutter; es

1184) Plin. 8, 48, 74. Lanam in colo et fuso Tanaquilis, quae eadem Caja Caecilia vocata est, in templo Sanci durasse, prodente se, auctor est M. Varro... Inde factum, ut nubentes virgines comitaretur colus compta et fusus cum stamine. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß der Zusammenhang, in welchen hier die Tanaquil mit diesem Hochzeitsgebrauche gesetzt wird, ein rein fingirter ist. — Plut. Q. R. 1. Αὐτὴ δ' εἰςφέρει μὲν ἠλακάτην καὶ τὴν ἄτρακτον.

1185) Cic. de orat. 2, 68, 277. Quum Q. Opimius consularis, qui adulescentulus male audisset, festivo homini Egilio, qui videretur mollior nec esset, dixisset: Quid tu Egilia mea, quando ad me venis cum tua colu et lana? Non pol, inquit, audeo, nam me ad famosas vetuit mater accedere.

würde schlecht zu dieser Scene passen, wenn die Braut losgerissen dann noch Rocken und Spindel ergriffen haben sollte. Wir haben uns zu denken, daß etwa ein Mädchen das Spinngeräthe im Zuge trug, wie auch sonst eine puella bei den nuptiis erwähnt wird[86]).

Die Bedeutung der Sitte liegt am Tage. Spinnen und Weben war die Hauptbeschäftigung der altrömischen Materfamilias, noch in später Zeit erkannte man hieran die nach der alten Sitte und Zucht der alten Zeit lebende Matrone. Das Prototyp der römischen Matrone, die Tanaquil, wurde mit Rocken und Spindel dargestellt[87]).

VIII.

Die Braut als Materfamilias.

War die Braut an dem Hause des Mannes angekommen, so wurden noch einige Ceremonien vorgenommen, welche sich auf die Stellung der Braut als Materfamilias bezogen. Der Bräutigam trat ihr entgegen und fragte sie, wer sie sei? sie antwortete: „wo du Gajus bist, da bin ich Gaja". Wir werden zeigen, daß die Bedeutung dieser Formel war, vor dem ganzen versammelten Volke die Braut als Hausfrau zu legitimiren: „hier in diesem Hause, wo du Paterfamilias bist, bin ich Materfamilias". Hierauf bestrich sie die Pfosten mit dem Fett eines Schweines oder Wolfes, das den Auspicalgottheiten Ceres und Mars heilig war. Damit sollte das eheliche Zusammenleben im Hause unter den Schutz der agrarischen Götter gestellt und gegen feindliche Einflüsse geschützt werden. War beides geschehen, so suchte die Braut noch einmal zu widerstreben, wurde aber mit Gewalt über die Schwelle gehoben und in das Haus gebracht, eine Situation, welche mit dem Raube in Verbindung zu bringen ist. Sobald sie eingetreten war, wurde sie von dem Bräutigam mit Feuer und Wasser in die Gemeinschaft des Hauses aufgenommen, ein solenner Act, der für das römische Bewußtsein von großer Bedeutung war. In späterer Zeit wurde hier auch das Hochzeitsmahl gehalten und wahrscheinlich die Pellis lanata untergebreitet, allein der ursprünglichen Sitte gemäß gehörte beides in das väterliche Haus der Braut und machte mit dem Opfer eine Einheit aus. Die Pronuba führte die Braut zum Lectus genialis, welcher im Atrium stand und ohne Zweifel das alterthüm-

---

1186) Varro ap. Serv. ad Aen. 4, 167.

1187) Plin. l. l. Vgl. Anm. 1189.

liche Ehebett war. Hier fand wahrscheinlich auch die Sitte statt, daß die Braut auf einen Priapus gesetzt wurde, um von dem Gotte Segen des Leibes zu erlangen. Am Tage nach der Hochzeit brachte die Braut in Gegenwart der Verwandten den häuslichen Laren ein Opfer, das in späterer Zeit *mit* einem Trinkgelage verbunden war und daher *Repotia* hieß. Sie legte ein As auf den Altar der Laren, ein anderes hatte sie dem Manne gegeben, ein drittes wurde den Lares compitales auf einem Kreuzwege zum Opfer hingelegt. Auch hier treten in dem Schweins- und Wolfsfett und in dem Priapus die agrarischen Götter hervor, unter deren Schutz alles Uebrige gestellt wurde. Wir gehen auf die einzelnen Gebräuche näher ein [88]).

1. Gajus und Gaja.

Vor dem Hause angelangt, fragte der Bräutigam die Braut, wer sie sei. Sie antwortete mit der Formel: ubi tu Gajus, ibi ego Gaja [89]). Unrichtig hat diese Scene Becker in das Haus selbst hinein

---

1188) Brissonius und Andere führen als Hochzeitsgebrauch auf, daß man der Braut beim Eintritt in das Haus des Bräutigams die Schlüssel überreicht habe. Allein Becker Gallus 2, S. 19 hat richtig bemerkt, daß dies eine irrige Annahme sei. Fest. exc. s. h. v. sagt: Clavim consuetudo erat mulieribus donare ob significandam partus facilitatem, hier ist aber von einem Hochzeitsgebrauche nicht die Rede, da es sonst nuptis statt mulieribus heißen müßte. Nicht mehr Gewicht scheint eine Stelle des Tertullian zu haben de exhortat. ad castit. 12. Praetendimus necessitates adminiculorum, domum administrandam, familiam regendam, loculos, claves custodiendas, lanificium dispensandum. Die Worte ad claves custodiendas bedeuten nichts anderes, als zur Verwaltung des Hauswesens. Bloß auf das Divortium beziehen sich Cic. Phil. 2, 28, 69. Illam suam suas res sibi habere jussit, ex duodecim tabulis, claves ademit, exegit. Ambros. ep. 65 (47) Mulier offensa claves remisit, domum revertit. — Vgl. auch Plut. Rom. 22.

1189) Valer. Max. 10 fin. Ceterum Caja usu super omnia celebrata est. Fertur enim Cajam Caeciliam Tarquinii Prisci regis uxorem optimam lanificam fuisse et ideo institutum esse, ut n o v a e n u p t a e a n t e j a n u a m m a r i t i i n t e r r o g a t a e, q u a e n a m v o c a r e n t u r, C a j a m e s s e s e d i c e r e n t. Plut. Q. R. 30. *Διὰ τί τὴν νύμφην εἰνάγοντες λέγειν κελεύουσιν· Ὅπου σὺ Γάϊος, ἐγὼ Γαΐα.* Fest. exc. s. h. v. Gaja Caecilia appellata est, ut Romam venit, quae antea Tanaquil vocitata erat, uxor Tarquinii Prisci regis Romanorum, quae tantae probitatis fuit, ut id nomen ominis boni causa frequentent nubentes, quam summam asseverant lanificam fuisse. Quintil. 1, 7, 28. Quid, quae scribuntur aliter quam enuntiantur? Nam et Gajus C. litera notatur, quae inversa mulierem declarat. Quia tam Cajas esse vocitatas quam Cajos etiam ex nuptialibus sacris apparet. Cic. pro Muren. 12.

verlegt [90]), wogegen die ausdrückliche Angabe des Valerius Maximus ante januum mariti spricht. Ferner nimmt er ohne allen Grund an, der Bräutigam habe seinerseits die Anrede der Braut mit einer angemessenen ebenfalls symbolischen Formel beantwortet. Das Verhältniß war das umgekehrte, der Bräutigam richtete die Frage an die Braut [91]), diese antwortete. Erst dann folgte das Bestreichen der Thüre mit Fett, welches in limine selbst geschah.

Weshalb heißt hier die Braut Gaja, der Bräutigam Gajus und was soll der Sinn der Formel sein? Die Alten haben auch hier keine historische Tradition mehr, höchstens ein dunkeles Bewußtsein, das uns in Verbindung mit anderen Thatsachen leiten und unsere eigene Ansicht bestätigen kann. Die gewöhnlichste Annahme scheint die gewesen zu sein, daß die Formel auf Gaja Cäcilia Tanaquil zurückzuführen sei; des guten Omens wegen habe man der Braut das Pränomen der Tanaquil gegeben, welche als das Muster und Vorbild der Materfamilias galt. Allein hierdurch würde nur Gaja, nicht Gajus erklärt, und schon der Umstand, daß als Quelle einer Sitte eine Persönlichkeit angegeben wird, muß uns davon abhalten, dieser Erklärung beizustimmen. Plutarch sagt [92]), die Formel bedeute, wo du Hausherr bist, da bin ich Hausfrau, eine Deutung, welche den Sinn der Formel ohne Zweifel richtig trifft, aber den eigenthümlichen Gebrauch der Wörter unerklärt läßt. Es läßt sich nicht denken, daß man ein Nomen proprium in der Weise substituirt habe, wie die Juristen den Namen Cajus, Titus, die Philosophen Dio und Theo zu gebrauchen pflegten. Vielmehr liegt es auf der Hand, daß in der vorliegenden Formel die Wörter Gajus und Gaja noch ihre ursprüngliche Appellativbedeutung haben.

1190) Becker Gallus 2, S. 19.

1191) Dies folgt aus der Verbindung der beiden Nachrichten des Valerius Maximus und Plutarch: novae nuptae . . . rogatae quaenam vocarentur, Cajam esse se dicerent und *ὅπου συ Γάϊος, ἐγὼ Γαΐα.*

1192) Plut. l. l. *Πότερον, ὥσπερ ἐπὶ ῥητοῖς εὐθὺς εἴςεισι τῷ κοινωνεῖν ἁπάντων καὶ συνάρχειν, καὶ τὸ μὲν δηλούμενόν ἐστιν· Ὅπου σὺ κύριος καὶ οἰκοδεσπότης, καὶ ἐγὼ κυρία καὶ οἰκοδέσποινα· τοῖς δ᾽ ὀνόμασι τούτοις ἄλλως κέχρηνται κοινοῖς οὖσιν, ὥσπερ οἱ νομικοὶ Γάϊον, Σήϊον καὶ Λούκιον, Τίτιον, καὶ οἱ φιλόσοφοι Δίωνα καὶ Θέωνα παραλαμβάνουσιν; ἢ διὰ Γαΐαν Κεκιλίαν καλὴν καὶ ἀγαθὴν γυναῖκα τῶν Ταρκυνίου παίδων ἑνὶ συνοικήσασαν, ἧς ἐν τῷ τοῦ Σάγκτου ἱερῷ χαλκοῦς ἀνδριὰς ἕστηκεν; ἔκειτο δὲ πάλαι καὶ σανδάλια καὶ ἄτρακτοι, τὸ μὲν, οἰκουρίας αὐτῆς, τὸ δὲ, ἐνεργείας σύμβολον.*

Man hat zur Erklärung der Formel die Nachrichten griechischer Lexicographen benutzt, nach welchen *Γαῖος* den Ackerstier bezeichnet[93]). Demnach wäre ihr Sinn: wo du Ackerstier bist, da bin ich Ackerkuh. Dies ist der einzige Punkt, wo man bisher einen Zusammenhang zwischen der römischen Hochzeitsfeier und dem Ackerbau gesehen hat[94]), aber gerade hier müssen wir abweichen. Doch wollen wir Alles beibringen, wodurch jene Erklärung der Formel bestätigt werden könnte. Mit der Bedeutung, wie sie die Lexicographen und Scholiasten angeben, stimmt die historische Grammatik überein. Das Wort Gajus lautete ursprünglich Gavius[95]). In dieser Form hat es sich im Oskischen erhalten, Gâviis auf einer pompejanischen Inschrift[96]); ebenso auch in Gabii und Gabinius, deren ältere Formen Gavii und Gavinius lauten[97]). Demnach führt Gajus auf den Nominalstamm gav, der in den verwandten Sprachen Stier, Kuh bedeutet und mit unserem deutschen Kuh, kô identisch ist. Man könnte meinen, daß jene Formel in der angegebenen Bedeutung eine Anschauung enthielte, welche aus dem Hirten- und Ackerbauleben der ältesten Zeit stamme, wo der Mensch noch in naher Beziehung zum Thier stand und fast im Umgange mit demselben lebte, aus jener Zeit, deren letzte Nachklänge in der germanischen und indischen Thierfabel vernehmbar sind. Deutlicher noch

---

1193) Hesych. s. h. v. *Γαῖος· ὁ ἐργάτης βοῦς.* Etym. m. s. v. *Γαιός.* Eusth. ad Il. 2, 140 *βοῦς γαῖος ὁ ἐργατικός.* Schol. Iliad. 13, 824. Apollon. lex. Hom. *βουγάιε.*

1194) Creuzer Mythologie 3, S. 711 (3. Ausg.) Blum Einleit. in Roms alte Gesch. S. 176. Vgl. Hugo röm. Rechtsgesch. 1, S. 130. Man hat hiermit die Nachricht des Servius und Isidor in Verbindung gebracht, wonach den Neuvermählten wie einem Rinderpaare ein Joch aufgelegt worden wäre. Serv. ad Aen. 4, 16. Jugum ... imponebatur matrimonio conjungendis. Unde et Juno Jugalis dicitur. Isid. orig. 9, 8. Conjuges appellati propter jugum, quod imponitur matrimonio conjungendis. Juno enim nubentes subjici solent propter futuram concordiam, ne separentur. Schon Brissonius hat die Grundlosigkeit dieser Nachrichten eingesehen. Offenbar ist Servius durch die Etymologie des Wortes conjux und Juno Jugalis auf die Fiction einer solchen Sitte geleitet worden.

1195) Mommsen Unterital. Dialecte S. 253: „Gâvius ist die ursprüngliche Form dieses Namens (wohl von gaudere, vgl. Juvius von juvare), wozu Gâ-i-us (Schneider lat. Gr. 2, 1, 63. Lachmann Ztschr. f. gesch. Rechtsw. Bd. IX. S. 194) sich verhält wie Gnaeus zu Gnaevus“. Aufrecht in Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung 1, S. 232. — Eine andere Etymologie bei Bopp Vocalismus S. 207.

1196) Mommsen a. a. O. S. 178, XV.

1197) Vgl. Macrob. sat. 3, 9, 13; 3, 14, 15 nach den besten Handschriften. Ebenso Gavius Hirrius ib. 3, 15, 10, bei Plin. 10, 55. C. Hirrius.

hat eine nicht geringe Anzahl von Benennungen fast bei allen indogermanischen Völkern die Spuren jener Urzustände erhalten [98]), sogar die spätere römische und griechische Litteratur gebraucht nicht selten Bilder und Anschauungen, die diesem Kreise entnommen sind.

Gegen diese Deutung sprechen aber grammatische Bedenken. Allerdings steht der Ableitung von Gajus und Gaja aus dem Stamme gav, welcher Stier bedeutet, nichts entgegen, aber das Wort erscheint hier nicht als Substantivstamm, sondern mit der Endung der Relativ-Adjective ius, und wir müssen uns hüten, das Substantiv mit dem abgeleiteten Adjectiv zu verwechseln und den griechischen Sprachgebrauch, von dem die Lexicographen reden, ohne weiteres von dem römischen gelten zu lassen. Gavius, Gavia bezeichnen die Personen, welche zu dem Stier in Beziehung stehen, nicht den Stier und die Kuh selber [99]). Die Wörter können nichts anderes heißen, als Stier- oder Heerdenbesitzer, Heerdenbesitzerin. Stier und Kuh sind hier als die vornehmsten Thiere der Heerde für Heerde überhaupt gesetzt, in Heerden bestand vorzüglich der Reichthum der Urzeit, und daher kann Gajus den Hausherrn, Gaja die Hausfrau bezeichnen. Dies stimmt völlig mit der Deutung des Plutarch überein: ὅπου σὺ κύριος καὶ οἰκοδεσπότης, καὶ ἐγὼ κυρία καὶ οἰκοδέσποινα. Hiermit stimmt ferner überein, daß die Formel eine locale Beziehung hat, ὅπου bezieht sich auf das Haus, in welches die Braut einzutreten im Begriffe ist: „Hier in diesem Hause, wo du der Hausherr bist, da will ich als Hausfrau walten". Und damit erklärt sich zugleich, warum die Worte vor der Thür des Hauses gesprochen werden. Das Volk ist versammelt, Freunde und Verwandte anwesend in reicher Zahl; vor der versammelten Menge und im An-

1198) Der Führer der Knabenschaar bei den Lakedämoniern hieß βουαγός oder βουάγωρ, hergenommen von dem Führer einer Rinderheerde, die Schaar selbst βουα. ἀγέλη nach derselben Anschauung. Die Abtheilung des spartanischen Volkes hieß ὠβή. ὠβή aber ist gleich ὠϝή und hängt deutlich mit ὄϝις, ὄϊς zusammen, vgl. ὤϊα, ᾦα statt ὤϝια; die Bedeutung ist Schaafhürde. So nannten auch die Römer den Platz, wo die einzelne Centurie in der Volksversammlung abstimmte, ovile. Bei den Indern sind noch eine Menge von Benennungen übrig geblieben, die mit Gajus und Gaja auch lautlich zusammenhängen. Bei ihnen heißt die Versammlung gôshtha, eigentlich Kuhhürde; der Fürst gôpa, gôpâ, gôpâta, eig. Kuhhirt; der Stammbaum gôtra, eig. Kuhgeschlech. u. a. Vgl. Lassen indische Alterthumskunde 1, S. 808. 815.

1199) So ist von asinus und porcus das Gentilitium Asinius und Porcius abgeleitet.

gesicht des Hauses wird die Braut als Materfamilias dargestellt und gleichsam von der Gemeinde anerkannt. Es findet ein Act der Oeffentlichkeit statt, wie er im alten Gemeindeleben häufig war. Auch der Knabe, wenn er die Toga virilis bekommen hat, wird auf das Forum geführt und vor dem versammelten Volke für mündig erklärt. Daß jene Formel sich so lange erhalten hat, kann nicht befremden, da wir auch in den übrigen Momenten der Hochzeitsfeier fast überall uralte Sitten und Institute gesehen haben; es ist nicht mehr befremdlich, als wenn das Haar der Braut immer noch mit der Hasta cälibaris gescheitelt wird. Dem späteren römischen Bewußtsein mußte der Ursprung der Formel entschwinden, aber ihren allgemeinen Sinn hat es noch völlig bewahrt.

2. Die Weihe des Hauses.

Ehe die Braut über die Schwelle gehoben wurde, pflegte sie die Thürpfosten mit Wollenbinden zu behängen und mit Fett zu bestreichen [1200]). Nach Plinius war es zu seiner Zeit Schweinefett [1]), jedoch giebt er aus Masurius die Notiz, daß man sich früher auch des Wolfsfettes dazu bedient habe [2]). Mit letzterem stimmt auch Servius überein, der sich dabei auf die Schriftsteller beruft, qui de nuptiis scripsisse dicuntur [3]); an einer andern Stelle, mit der Isidor übereinstimmt, spricht er bloß von Oel [4]). Es wird nicht gewagt sein, wenn wir annehmen, daß der Gebrauch des Oeles für diesen Zweck erst in der

---

1200) Donat. ad Hecyr. 1, 260. Uxor dicitur vel ab ungendis postibus et figenda lana, id est, quod quum puellae nuberent, maritorum postes ungebant ibique lanam figebant. Isid. orig. 9, 8. Uxores vocatae quasi unxores. Moris enim erat antiquitus, ut nubentes puellae simul venirent ad limen mariti et postes antequam ingrederentur, ornarentur laneis vittis et oleo unguerentur. Et inde uxores dictae quasi unxores. Ebenso Serv. ad Aen. 4, 458. Plut. Q. R. 31. Ἐρίῳ δὲ (ἡ νύμφη) τὴν θύραν περιστέφει τοῦ ἀνδρός. Mart. Capell. de nupt. 2 §. 149. Arnob. 3, 25.

1201) Plin. 28, 9, 37. Proxima in communibus adipi laus est, sed maxime suillo, apud antiquos etiam religiosius. Certe novae nuptae intrantes etiam nunc solemne habent postes eo attingere.

1202) Plin. l. l. Masurius palmam lupino adipi dedisse antiquos tradit. Ideo novas nuptas illo perungere postes solitas, ne quod mali medicamenti inferretur.

1203) Serv. l. l. Hi tamen quae de nuptiis scripsisse dicuntur, tradunt, quum nova nupta in domum mariti ducitur, solere postes unguine lupino oblini, quod hujus ferae et unguen et membra multis rebus remedio sunt.

1204) S. Anm. 1200.

Zeit Eingang gefunden habe, wo man in Beobachtung der Hochzeitsgebräuche nachlässiger wurde, daß ferner der Gebrauch des Wolfsfettes aus leicht begreiflichen Gründen schon frühzeitig aufgehört habe, weshalb auch Plinius es für nothwendig erachtet, einen Gewährsmann für das einstige Bestehen dieser Sitte anzuführen. Wir gehen näher auf das Einzelne ein.

Als religiöse Handlung haben schon die Alten diese Sitte aufgefaßt. Die Bedeutung der Wollenbinden ist schon erörtert worden[6]). Sie drücken den Frieden, die Hingebung an die Gottheit und die Unverletzlichkeit aus. Wenn daher die Braut mit Wollenbinden die Thürpfosten des Hauses behängt, so thut sie dies zu Ehren der Götter, unter deren Schutze die Hochzeitsfeier steht; sie thut es selbst, um darzustellen, daß die Götter des Friedens und der Fruchtbarkeit in diesem Hause walten sollen, daß sie als Materfamilias sich unter ihren Schutz begeben und dem Hause Segen und Nachkommenschaft bringen wolle. Wir haben demnach diese Handlung mit der Formel ubi tu Gajus, ibi ego Gaja in nächste Verbindung zu setzen, gleichsam als den ersten Act, worin sich die Braut als Materfamilias erweist; sie thut hier vor der Thüre dasselbe, was sie als Hüterin des Heerdes im Hause zu thun hat[7]). Den agrarischen Ursprung der Sitte möge die Kehrseite der Hochzeitsgebräuche, die Todtenfeier, verdeutlichen. Auch im Tode herrschten Ceres und Tellus wie in der Hochzeit; bei der letzteren bekränzt man das Haus mit Blumen und die Braut selbst behängt die Pfosten mit Wollenbinden, bei der Todtenfeier steckte man eine Cypresse auf[8]), den Baum der Trauer, der seine Aeste zur Erde senkt. Halten wir dies Resultat fest, um es für die folgende Untersuchung zu benutzen, denn es ist klar, daß das Bestreichen der Thür mit Fett und das Anheften der Wollenbinden als Eine Handlung aufzufassen ist.

Das Fett, womit die Thüre bestrichen wurde, war entweder Schweine- oder Wolfsfett, zusammen wird beides in unseren Quellen

---

1205) Plin. l. l. Serv. l. l. Haec ergo ideo a nove nuptis fiebant, ut sciret puella, se domum religiosam ingredi, simul lanam ferens, lanificium promittebat.

1206) S. S. 288.

1207) Cato de R. R. 61. Auch bei einem Umzuge in ein anderes Haus hatte die Materfamilias den Lar zu bekränzen und ihn dem neuen Hause geneigt zu machen Plaut. Trin. 1, 2, 39.

1208) Plin. 16, 10, 18. Fest. exc. s. v. cupressi. Serv. ad Aen. 3, 64. 680; 4, 507; 6, 216. Lucan. 3, 442.

nicht genannt. Das Schwein wird dem Mars, der Ceres, Tellus, Fauna, den Laren, überhaupt den agrarischen Gottheiten geopfert[9]), daher kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch das Streichen der Thüre mit Fett den agrarischen Göttern gilt, welche der Ehe vorstehen. Das Schwein hat aber eine doppelte Bedeutung, als fruchtbares Thier, das viele Junge gebiert, und als zerstörendes, das die Aecker aufwühlt und die Saat vernichtet. Die Götter, welche das Leben geben, können es auch dahin nehmen, sie lassen beliebig ihre Kraft nach der einen oder nach der anderen Seite hin wirken, in dieser doppelten Eigenschaft sollen sie auch durch das Bestreichen der Thüre mit Fett bezeichnet werden; sie walten über Leben und Tod in der Familie, und daher ist das erste, was die Materfamilias thut, sich diese Götter geneigt zu machen.

Dieselbe Symbolik liegt auch in dem Wolfsfette[10]). Der Wolf ist dem Mars, Faunus, dem Dispater auf dem Berge Soracte, der Acca Larentia und der Flora heilig[11]), und wir zweifeln nicht, daß

1209) S. S. 311.

1210) Auch in der Erklärung dieser Sitte können wir den Deutungsversuchen der Alten nicht beistimmen, obwohl sie etwas Richtiges enthalten. Das Bestreichen der Thüre mit Wolfsfett soll unter anderem darin seinen Grund haben, daß man Behexung habe vermeiden wollen. Plin. 28, 9, 37. ne quod mali medicamenti inferretur. Serv. ad Aen. 4, 458 quod hujus ferae et unguen et membra multis rebus remedio sunt. Unrichtig ist es, wenn Servius das Umwinden der Thürpfosten mit Wollenbinden aus dem Lanificium der Frau erklärt (vgl. Anm. 1205). Auch Plutarch scheint dasselbe sagen zu wollen Q. R. 31. Beide Momente, Binden und Fett, bilden hier offenbar Einen Act und können nur im Zusammenhange gefaßt werden. Ueber eine ähnliche Sitte s. Lucret. 4, 1172. — Nach dem Zurücktreten des agrarischen Ursprungs der Hochzeitsgebräuche wurde auch dieser Ritus unter den Schutz der Juno gestellt, die davon den Namen Unxia erhielt. Mart. Capella 2 §. 149. (Junonem) Unxiam . . . mortales puellae debent in nuptias convocare, ut . . . quum postes ungant, faustum omen affigas. Arnob. 3, 25. Unctionibus . . . superest Unxia.

1211) Cic. de divin. 1, 12, 20. Liv. 10, 27. Plut. Romul. 4. Justin. 43, 2. Virg. Aen. 9, 566. Horat. carm. 1, 17, 9. Prop. 4, 1, 55. Serv. ad Aen. 1, 273. 2, 355. August. de civ. dei 28, 21. Hor. carm. 3, 18, 13. Serv. ad Aen. 9, 566. Varro ap. Arnob. 4, 3. Lactant. 1, 20. schol. Juven. 6, 250. Das Wolfsfell (folliculus lupinus), womit das Gesicht des Vatermörders verhüllt wurde, soll den Verbrecher als ein den unterirdischen Göttern geweihetes Individuum bezeichnen. Auct. ad Herenn. 1, 13, 23. Cic. de inv. 2, 50. Das Wolfsfett wurde auch als Heilmittel und als Abwehr gegen Zauberei gebraucht. S. Anm. 1210.

das Wolfsfett sich nicht allein auf Mars, sondern auch auf die übrigen Auspicalgottheiten der Ehe bezogen habe. Der Wolf erscheint zunächst als zerstörendes Thier und bezeichnet daher auch die agrarischen Götter als zerstörende. Da aber jene Götter auch das Leben geben und erhalten, so sind sie auch dem Wolfe feindlich und halten ihn von den Heerden ab. Horaz, wo er die Faunalien beschreibt, läßt die Wölfe neben den Schafen gehen [12]), womit er offenbar den Gott an seinem Feste als gnädig und mild, der die Wölfe von den Heerden abhalte, bezeichnen will. So ist auch Apollo Wolfstödter und Wolfssender zugleich, er hat das Thier besiegt und in seiner Gewalt, es dient ihm zu seinen Zwecken, wie die Schlange Pytho und der Delphin. So kann Mars sogar seine Söhne durch eine Wölfin säugen lassen [13]). Der Dualismus in dem Wesen der agrarischen Götter wird als Einheit gefaßt und durch dasselbe Symbol bezeichnet. Die Luperci haben durch Menschenopfer den Gott versöhnt und seine Zerstörungswuth abgewandt, er ist nun der Leben gebende und fruchtbringende geworden, ihm zu Ehren stellen sie den Lauf an und schlagen die Weiber mit Bocksriemen, um ihnen Fruchtbarkeit des Leibes mitzutheilen [14]).

Die Braut, indem sie die Thüre mit Wollenbinden und mit dem Fette bestreicht, vollbringt eine religiöse Handlung und stellt das Haus unter den Schutz der Gottheiten, von welchen Leben und Tod abhängt.

3. Das Heben über die Schwelle.

Nachdem die Braut sich durch das Aussprechen der Formel ubi tu Gajus, ibi ego Gaja, durch das Bestreichen der Thür mit Fett und das Behängen mit Wollenbinden als Materfamilias vor den Augen des versammelten Volkes manifestirt hatte, wurde sie von den Brautführern über die Schwelle gehoben; die Pronuba erinnerte daran, daß sie die Schwelle nicht mit dem Fuße berühren dürfe [15]).

1212) Horat. carm. 3, 18, 10. Quum tibi Nonae redeunt Decembres, festus in pratis vacat otioso cum bove pagus, inter audacis lupus errat agnos.

1213) Mit dieser Sage bringen auch die Alten die vorliegende Sitte in Zusammenhang. Serv. ad Aen. 4, 458. Alii hoc Romuli dicunt temporibus institutum, quod Romulus et Remus lupino lacte nutriti sunt.

1214) Ovid. Fast. 2, 361. 345. Fest. exc. s. v. Creppos; Februarius. Plut. Rom. 21. Caes. 61. Serv. ad Aen. 8, 343. Quint. inst. 1, 5, 66. Justin. 43, 1. — Ueber die Menschenopfer an den Lupercalien s. Jahn über Lycoreus in den Berichten der sächs. Akad. 1, 1848. S. 416 ff.

1215) Plut. Q. R. 29. *Τὴν γαμουμένην οὐκ ἐῶσιν αὐτὴν ὑπερβῆναι τὸν*

Die Alten haben auch zur Erklärung dieser Sitte mehrere Vermuthungen aufgestellt, wovon namentlich zwei erwähnenswerth sind, die eine, daß es ominös gewesen wäre, wenn die Braut an der Schwelle anstieße, wie dies auch sonst namentlich bei wichtigen Handlungen der Fall war — und diese Ansicht scheint sehr verbreitet gewesen zu sein —, die andere, daß man die widerstrebende Jungfrau mit Gewalt in das Haus bringen müsse [16]). Bei der ersten Deutung bleibt es unerklärt, weshalb nicht auch die Wittwen, wenn sie zum zweiten Male heiratheten, über die Schwelle gehoben wurden [17]), da doch ohne Zweifel für diese dasselbe Omen galt. Wir entscheiden uns für die zweite. Die Jungfrau trat gezwungen in die Ehe, sie mußte aus dem Schooße der Mutter geraubt und mit Gewalt fortgeführt werden. An der Thüre des Hauses widerstrebte sie noch einmal, die Brautführer, die sie am Arme hielten, mußten sie mit Gewalt hineintragen. So die alte Sitte. Wie jedoch in späterer Zeit der Raub nur ein bloßer Scheinraub ist, so war auch das Heben über die Schwelle nur eine bloße Form, an die sich, nachdem der ursprüngliche

---

οὐδὸν τῆς οἰκίας, ἀλλ' ὑπεραίρουσιν οἱ προπέμποντες. Plut. Romul. 16. Serv. ecl. 8, 29. (Varro nubentes) etiam ideo limen ait non tangere, ne a sacrilegio inchoarent, si depositurae virginitatem calcent rem Vestae. Isid. Orig. 9, 8. Nubentes puellae . . . ideo vetabantur limina calcare, quod illic januae et coeunt et separantur. Plaut. Cas. 4, 4, 1. Sensim super attolle limen pedes, nova nupta, sospes iter incipe hoc, ut viro tuo semper sis superstes. Catull. 61, 159. Transfer omine cum bono limen aureolos pedes rasilemque subi forem. Lucan. Phars. 2, 358. Turritaque premens frontem matrona corona translata vetuit contingere limina planta. Auf diese Sitte ist auch zu beziehen Optat. Afer de schism. Donat. 6, 3. Si alicui maritum mutare contigerit, non reperitur illa temporalis festivitas, non in altum tollitur, non populi frequentia procuratur. Der Hinüberhebende war nicht der Bräutigam (Göttling röm. Staatsverfassung S. 9. 89), sondern die προπέμποντες, worunter wir die Führer der Braut, qui deducunt nuptam, zu verstehen haben, von denen sie nach Catull. 59, 171 auch noch im Hause an den Armen gehalten wird.

1216) Plut. Q. R. 29. Πότερον ὅτι τὰς πρώτας γυναῖκας ἁρπάσαντες οὕτως εἰσήνεγκαν, αὐταὶ δὲ οὐκ εἰσῆλθον; ἢ βούλονται δοκεῖν εἰσιέναι βιαζομένας, οὐχ ἑκούσας, ὅπου μέλλουσι διαλύειν τὴν παρθενίαν; ἢ σύμβολόν ἐστι τοῦ μηδὲ ἐξιέναι δι' αὐτῆς, μηδὲ καταλιπεῖν τὴν οἰκίαν, εἰ μὴ βιασθείη, καθάπερ καὶ εἰσῆλθε βιασθεῖσα. Aehnlich Rom. 14. Varro ap. Serv. 8, 29. ne a sacrilegio inchoarent, si depositurae virginitatem calcent rem Vestae, id est numini castissimo sacratum. — Nach Plaut. Casin. 4, 4, 1 und Catull. 61, 171 ist ein Omen damit verbunden, eine Erklärung, welcher Becker Gallus 2 S. 17 beistimmt.

1217) Optat. Afer. l. l.

Sinn verloren gegangen war, ein anderes Moment anschloß: man fürchtete eine übele Vorbedeutung durch das Anstoßen des Fußes. So vereinigen sich die Nachrichten der Schriftsteller zu einem historischen Nacheinander. Die Volksmenge blieb vor dem Hause stehen, Verwandte und Freunde kämpften um die Dornenfackel, worüber schon oben gesprochen ist.

4. Die Aufnahme in die Familiengemeinschaft durch Feuer und Wasser.

War die Braut in das Haus eingetreten, so wurde die Ceremonie vorgenommen, welche die Römer mit aqua et igni accipi bezeichnen [18]). Varro sagt, daß dies in limine geschehen sei: ignis et aqua . . . nuptiis in limine adhibentur [19]). Wir tragen kein Bedenken, hierunter das limen in dem Hause des Bräutigams zu verstehen; denn es würde keinen Sinn haben, wenn die Braut auf der Schwelle des väterlichen Hauses Feuer und Wasser hätte berühren müssen. Hierfür spricht auch der Ausdruck aqua et igni accipi selbst, denn unter accipi kann nichts anderes verstanden werden, als eben die Aufnahme der Braut in das Haus ihres Mannes. Endlich darf hierfür noch eine Stelle des Scävola geltend gemacht werden, worin es heißt: Die nuptiarum, priusquam (virgo) ad eum transiret et priusquam aqua et igni acciperetur, id est nuptiae celebrarentur [20]). Es ist gewiß nicht zufällig, daß hier die Domum deductio der Ceremonie des Feuers und Wassers vorausgesetzt ist, vielmehr haben wir hieraus in Verbindung mit den erwähnten Thatsachen auf die Reihenfolge der Gebräuche zu schließen und demnach das limen von dem Hause des Bräutigams zu verstehen. Limen ist aber nicht allein die eigentliche Thürschwelle, sondern der Platz im Innern des Hauses, welcher dieser am nächsten ist [21]), der vordere Theil des Atriums, wenn man durch

---

1218) Dion. 2, 30. *ἐπὶ κοινωνία πυρὸς καὶ ὕδατος ἐγγυῶν τοὺς γάμους, ὡς καὶ μέχρι τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἐπιτελοῦνται χρόνων.* Novius virg. praegnant. ap. Non. s. v. puriter: Sequere me! Puriter volo facias! Igni atque aqua volo hanc accipere. Varro de L. L. 5, 61; ap. Non. s. v. faxs; felix; titionem; ap. Serv. ad Aen. 4, 167. Ovid. Fast. 4, 787. Fest. exc. s. v. aqua et igni; facem in nuptiis. Plut. Q. R. 1. Scaev. Dig. 24, 1, 66. Serv. ad Aen. 4, 103. 339. Stat. silv. 1, 2, 3. Valer. Flacc. Argon. 8, 244.

1219) Varro de L. L. 5, 61.

1220) Scaev. Dig. 24, 1, 66.

1221) Serv. ad Georg. 2, 504. Limina autem ait interiorem familiaritatem.

die Thür gleich in das Atrium hineintrat. Ehe also die Braut weiter in das Haus hineingeführt und auf dem Lectus genialis gebettet wurde, wurde sie durch Wasser und Feuer von dem Bräutigam in die Hausgemeinschaft aufgenommen.

Wie die Ceremonie ausgeführt wurde, ist nicht klar, da die Hauptstellen uns nur fragmentarisch erhalten sind. Plutarch sagt, daß man die Braut Feuer und Wasser habe berühren lassen, *τὴν γαμουμένην ἅπτεσθαι πυρὸς καὶ ὕδατος κελεύουσιν* [22]). Das *κελεύουσιν* erklärt sich leicht, wenn wir an den Raub und die damit zusammenhängenden Situationen denken. Die schüchterne und furchtsame Braut thut nichts freiwillig, sie wird von der Pronuba gewaltsam zur Dextrarum junctio herbeigeführt, aus dem Schooße der Mutter geraubt und auf ihre Erinnerung über die Schwelle gehoben [23]). So wurde sie auch, wahrscheinlich von einer Pronuba, genöthigt, jene Ceremonie vorzunehmen. Näheres erfahren wir aus zwei Stellen des Varro, die jedoch nicht allein aus dem Zusammenhange gerissen, sondern auch corrupt sind. Die *eine* lautet: Cum a nova nupta ignis in face adferretur, foco ejus sumtus, cum fax ex pinu alba esset, ut eam puer ingenuus adferret [24]); die *zweite*: Contra novo marito (oder a novo marito) cum item e foco in titione ex felici arbore et in aquali aqua allata esset [25]). In beiden Sätzen fehlt der Nachsatz; ex pinu alba ist mit Recht in ex spina alba verändert worden, wir wissen auch sonst, daß der Weißdorn nuptiis auspicatissima ist. Für item hat Brissonius ignis geschrieben, was annehmbar erscheint. Vielleicht haben jedoch beide Stellen, die, wie wir wissen, aus dem zweiten Buche de vita pop. Rom. genommen sind, eine *Einheit* gebildet, so daß wir unter item das in der ersten Stelle genannte ignis zu verstehen haben. Aus der ersten Stelle geht hervor, daß die Neuvermählte das Feuer an einer Fackel, die an dem Heerde angezündet war, herbeibrachte; diese Fackel war ex spina alba und wurde von einem puer ingenuus herbeigebracht. Bedenken wir nun, daß ein puer patrimus et matrimus eine Fackel ex spina alba bei der Domum deductio in honorem Cereris der Braut vorausträgt [26]), bedenken wir ferner, daß die Ceremonie

---

1222) Plut. Q. R. 1.

1223) S. S. 308. 359.

1224) Non. s. v. faxs.

1225) Non. s. v. felix, und dieselbe Stelle *noch* einmal s. v. titionem fustem ardentem. Dort findet sich die Lesart novo marito, hier a novo marito.

1226) Fest. s. v. patrimi et matrimi pueri.

des Wassers und Feuers im Hause des Bräutigams vorgenommen wird, so dürfte sich das adferret darauf beziehen, daß die Fackel an dem Heerde im Hause der Braut angezündet und von dem Knaben bei der Heimführung in das Haus des Bräutigams hinübergetragen wird. Für diese Identität der Fackel in honorem Cereris und der bei der Ceremonie des Feuers und Wassers angewandten Fackel spricht eine Stelle des Festus: Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aqua aspergebatur nova nupta; sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret[27]). Wenn es unzweifelhaft ist, daß hier Festus von dem aqua et igni accipi und der *κοινωνία πυρὸς καὶ ὕδατος*[27a]) redet, so muß auch angenommen werden, daß die fax in honorem Cereris, die er hier erwähnt, zu dem Zwecke gebraucht wird, ut ignem . . . cum viro communicaret. Was soll aber das zweimalige adferretur . . . adferret in jener ersten Stelle des Varro? Die Braut zündet wahrscheinlich die Fackel selbst an, trägt sie zu dem Knaben hin, damit sie dieser seinerseits in das Haus des Bräutigams hinüber trägt. Auf diese Weise scheint sich die angegebene Stelle des Varro mit der des Festus am leichtesten zu vermitteln. Eine andere Möglichkeit ist die, das foco ejus auf den Heerd des Bräutigams zu beziehen, und es wäre in diesem Falle dem Satze cum a nova nupta ignis in face afferretur der Ausdruck novus maritus vorausgegangen. Wir wagen es nicht, uns zu entscheiden, da die Ueberlieferung lückenhaft ist. Noch dunkeler ist die zweite Stelle des Varro, weil sich wegen des fehlenden Nachsatzes nicht einmal bestimmen läßt, ob die Worte novo marito oder a novo marito sich auf allata esset, oder auf ein anderes Verbum beziehen. Nur dies eine darf mit Gewißheit gesagt werden, daß die Worte e foco in titione ex felici arbore den Worten der ersten Stelle foco ejus sumtus, quum fax ex spina alba esset entsprechen. — Das Wasser wurde in einem aquale herbeigebracht und die Braut damit besprengt. Das erstere meldet die eben besprochene Stelle des Varro, das zweite erfahren wir aus Festus: aqua aspergebatur nova nupta[28]). Eine fernere Angabe über das Wasser findet sich bei Servius: Varro dicit: Aqua et igni mariti uxores accipiebant. Unde hodieque et faces praelucent et aqua petita de puro fonte per puerum felicissimum aut

1227) Fest. s. v. facem in nuptiis.
1227a) Vgl. Dion. 2, 30.
1228) Fest. s. v. facem in nuptiis.

puellam, interest nuptiis. De qua nubentibus solebant pedes lavari [28a]). Servius kennt offenbar die Ceremonie nicht mehr aus Autopsie. Zu seiner Zeit waren nur einige Reste davon übrig geblieben, welche er auf dieselbe deutet; ein Fußbad fand nicht mehr statt, wie das Präteritum solebant zeigt.

Die Ceremonie des Wassers und Feuers versinnbildlicht die Aufnahme der Braut in die Heerd- und Hausgenossenschaft ihres Mannes. Feuer und Wasser galten als die einfachsten Elemente, worauf alles Leben beruht, daher es dem Sacer, welchen man aus der Genossenschaft der Mitbürger ausstieß, verboten wurde [29]). Jene Ceremonie steht jedoch noch in einer näheren Beziehung zu dem Weibe. Das Feuer wurde auf dem Heerde unterhalten, es war zugleich ein Opferfeuer, vermittelst dessen man die häuslichen Sacra verrichtete, seine Pflege war der Hausfrau anvertraut, wie die Wacht über den Staatsheerd den Vestalinnen. Die Frau wurde bei ihrem Eintritte in das Haus in ihr Amt als Wächterin und Erhalterin des Heerdes, in ihr häusliches Priesterthum eingeweiht. Wenn der Titio, an welchem das Feuer brannte, aus Weißdorn ist, so tritt auch hier wieder der Zusammenhang mit den agrarischen Culten hervor, worüber wir bereits oben bei den Fackeln gesprochen haben [30]). — Das Wasser ist zwar zunächst als das zweite Lebenselement zu fassen, worauf die Gemeinschaft beruht, allein es hat zugleich eine religiöse Bedeutung. Man bediente sich nämlich desselben als Sühn- und Reinigungsmittels. Auch hier mögen die Vestalinnen, welche den häuslichen Cult in seiner

1228a) Serv. ad Aen. 4, 167.

1229) Fest. exc. s. h. v. Aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiuntur nuptae, videlicet quia hae duae res humanam vitam maxime continent. Itaque funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua asperci, quod purgationis genus vocabant suffitionem. Ovid. Fast. 4, 787. An quia cunctarum contraria semina rerum sunt duo discordes, ignis et unda, dei, junxerunt elementa patres, aptumque putarunt ignibus et sparsa tangere corpus aqua? An quod in his vitae causa est, haec perdidit exsul, his nova fit conjunx, haec duo magna putant? Serv. ad Aen. 4, 103. 339. — Andere Erklärungen: Varro de L. L. 5, 61. Duplex causa nascendi, ignis et aqua, ideo ea nuptiis in limine adhibentur quod conjungit. Hinc et mas ignis, quod ibi semen, aqua femina, quod fetus alitur humore. Plut. Q. R. 1. Πότερον τούτων, ὡς ἐν στοιχείοις καὶ ἀρχαῖς τὸ μὲν ἄρρεν ἐστί, τὸ δὲ θῆλυ καὶ τὸ μὲν ἀρχὰς κινήσεως ἐνίησι, τὸ δὲ ὑποκειμένου καὶ ὕλης δύναμιν; ἢ διότι τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει· δεῖ δὲ καθαρὰν καὶ ἁγνὴν διαμένειν τὴν γαμηθεῖσαν.

1230) S. oben S. 339.

Uebertragung auf den Staat am unversehrtesten erhalten haben, als Analogie dienen. Die Vestalinnen holten alltäglich aus dem Brunnen der Camönen Wasser, das zum heiligen Tempeldienst verwandt wurde[31]). Ein gleiches Amt hatte die Materfamilias im Hause zu verrichten. Hiermit mag auch die Sitte in Verbindung stehen, welche Festus uns überliefert: Camenis virginibus supplicare nupturae solitae erant[32]); denn so, aber nicht Gameliis[33]) müssen wir statt des im Texte stehenden Camelis lesen, wie der Zusatz virginibus deutlich zu erkennen giebt. Die virgines müssen Göttinnen sein, darauf weist nothwendig das Verbum supplicare hin. Die Camönen waren ursprünglich Quellnymphen, welche in der Folge wie die griechischen Musen zu Vorsteherinnen der Dichtkunst wurden. Divination aus dem Rauschen der Quellen ist uralt, Divination aber und Poesie waren wie Weissager und Dichter identisch. An die römischen Camönen schließt sich ein tellurisches Element an. Das Thal, in welchem ihr Brunnen gelegen war, hieß auch vallis Egeriae[34]), mit Egeria ist Carmentis identisch, die eine agrarische Gottheit und deßwegen auch Prophetin ist. Um auf die Bedeutung des Wassers zurückzukommen, so war dies in der alten römischen Familie, als Religion und Leben noch verschwistert Hand in Hand gingen, von höchster Wichtigkeit. Das Waschen und Besprengen vor der Mahlzeit und sonst galt als eine religiöse Handlung; Wasser und Feuer gehörten zu den wichtigsten Cultusgegenständen, beide waren der Obhut der Materfamilias anvertraut, daher auch durch sie die Gemeinschaft des häuslichen

---

1231) Plut. Num. 13. Vgl. Cedren. p. 148. *Νουμᾶς τὰς Ἑστιάδας παρθένους τοῦ πυρὸς καὶ ὕδατος τὴν ἐπιμέλειαν ἔχειν ἐπέτρεψε.* Suid. s. h. v. Daher die Vestalinnen mit Wassergefäß und Fackeln abgebildet. Graev. Thes. V, p. 631. 635. 643. 680. Klausen Aeneas u. d. Penaten S. 629.

1232) Fest. exc. s. v. Camelis.

1233) Schon die Stellung des Wortes Camelis unter den mit c anlautenden Wörtern macht die Veränderung in Gameliis unzulässig. Auf Fest. s. v. acetare und Orcum kann man sich nicht berufen. Auch in früherer Zeit sprachen die Römer überall da ein g, wo später ein g gesprochen wird, nur ein besonderes Schriftzeichen fehlte ihnen und daher wurde dieser Laut durch c ausgedrückt. Später erhielt sich dies c statt g bloß bei Abkürzungen, wie C. für Gajus. Aber auch selbst in diesem Falle findet sich bei Festus nicht die Schreibung mit C, sondern mit G, vgl. s. v. Gaja Caecilia. Wir haben mithin gar keinen Grund, in Camelis etwa eine alterthümliche Schreibart für Gamelis zu sehen, um so weniger, als das letztere Wort kein altrömisches, sondern ein griechisches ist.

1234) Liv. 1, 21.

Gottesdienstes, welcher zwischen den Vermählten stattfinden soll, dargestellt wird.

Es bleiben noch einige Beziehungen zu erklären übrig. Das Wasser diente nicht allein dazu, die Gemeinschaft des Hauses und der religiösen Reinigungen zu bezeichnen, es ist zugleich heiliges Weihwasser. Darum wird mit ihm die Braut besprengt und ihr die Füße gewaschen, damit sie rein und keusch dem Manne übergeben werde[35]). Das Fußwaschen steht wahrscheinlich symbolisch an Stelle eines ganzen Bades. Das Wasser war de puro fonte geschöpft[36]), aus einer reinen Quelle, denn nur fließendes und reines Wasser konnte zu religiösem Zwecke verwandt werden, im Sumpfe herrschten die infernalen Mächte. Der puer felicissimus, der das Feuer und Wasser trug, war ein puer patrimus et matrimus, d. h. ein Knabe, dessen beide Eltern noch lebten. Daß auch die puella felicissima, die statt seiner fungiren konnte, so zu verstehen sei, kann nicht zweifelhaft sein. Man nahm nur solche Kinder zu der heiligen Handlung, damit nicht ein Omen für die Hochzeit entstände. Ein Kind, dessen Eltern todt waren, war nicht makellos, es war von den unterirdischen Göttern umstrickt worden und hatte in deren Sphäre gelebt.

Räthselhaft erscheint uns eine Notiz des Plutarch, welche auf die Ceremonie des Wassers und Feuers bezogen werden könnte. Hier wird die Frage, warum man bei der Hochzeit nicht mehr und nicht weniger als fünf Fackeln gebrauche, unter anderem auch dahin beantwortet: *Πότερον, ὡς Βάῤῥων ἔλεγεν, ὅτι τῶν στρατηγῶν τρισὶ χρωμένων, σὺν τοῖς ἀγορανόμοις πλείονας, παρὰ δὲ τῶν ἀγορανόμων ἅπτουσι τὸ πῦρ οἱ γαμοῦντες*[37]). Was soll es heißen, daß die sich Vermählenden das Feuer bei den Aedilen anzünden? Die Stelle ist offenbar corrupt und ich wage nicht einen Restitutionsversuch zu machen. Vielleicht ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier der Cerestempel, zu dem die Aedilen in naher Beziehung standen, gemeint ist und daß an dem Altarfeuer der Ceres die Neuvermählten ihr Heerdfeuer anzündeten. Hiermit dürfte die Thatsache in Verbindung gebracht werden, daß die Fackel, welche der Puer patrimus et matrimus der Braut voranträgt, der Ceres zu Ehren leuchtet. Da die Hochzeit unter dem Schutze der agrarischen Gottheiten steht, so läßt es sich sehr

---

1235) Varro ap. Serv. ad Aen. 4, 167. Fest. s. v. facem.
1236) Serv. l. l.
1237) Plut. Q. R. 2.

wohl denken, daß man auch das Feuer, womit das häusliche Leben und die Gründung des Heerdes beginnen sollte, aus dem Tempel einer agrarischen Gottheit holte.

5. Der Lectus genialis.

Die alten Schriftsteller erwähnen häufig bei der Hochzeit des Lectus genialis [38]). Dieses Bett hatte seinen unveränderlichen Platz im Atrium, neben ihm standen die Imagines majorum und die Telä der Materfamilias [39]). Das Atrium war das größte Zimmer, in welches man unmittelbar durch die Hausthüre hineintrat [40]). Aus dieser Localität erklärt sich der Name Lectus adversus; er stand gerade der Hausthür gegenüber [41]). Wenn Horaz sagt, daß er in aula gestanden habe [42]), so setzt er hier an Stelle des lateinischen Wortes eine

---

1238) Fest. exc. s. v. genialis lectus. Catull. 64, 47. Virg. Aen. 6, 603. Lucent genialibus altis aurea fulcra toris. Serv. ad h. l. Geniales proprie sunt lecti, qui sternuntur puellis nubentibus. Cic. pro Cluent. 5. Lectum illum genialem, quem biennio ante filiae suae nubenti straverat, in eadem domo sibi ornari et sterni expulsa atque exturbata filia jubet. Horat. ep. 1, 1, 87. c. schol. Cruq. Tac. ann. 15, 37. Juven. 10, 334. Tyriusque palam genialis in hortis sternitur. Lamprid. Alex. Sev. 13. Vgl. Plin. paneg. 8. Senec. Med. l. Ovid. Fast. 2, 729. Virg. 4, 496. Lucan. Phars. 2, 356.

1239) Cat. 64, 47. Pulvinar divae geniale locatur aedibus in mediis. Ascon. ad Cic. Milon. 5 §. 13. Omni vi janua expugnata et imagines majorum dejecerunt et lectulum adversum uxoris ejus Corneliae, cujus castitas pro exemplo habita est, fregerunt itemque telas quae ex vetere more in atrio texebantur, diruerunt. Die Gegenstände, welche hier vor und nach dem lectus adversus genannt werden, befanden sich im Atrium und deßhalb muß er selber hier seinen Platz gehabt haben. Vgl. Plin. 35, 2. Juven. 8, 2. 19. Mart. 2, 90, 6; 4, 40, 1. Senec. de benef. 3, 28. Valer. Max. 5, 8. 3. Ovid. Fast. 1, 591. Virg. Aen. 7, 177. Stat. silv. 2, 2, 63. — Auch mit dem Ausdrucke aedibus in mediis bei Catull ist das Atrium bezeichnet, vgl. Corn. Nep. praef. Arnob. 2, 67. Liv. 1, 57.

1240) Vitruv. 6, 8. In urbe atria proxima januis solent esse, ruri vero pseudurbanis statim peristylia, deinde tunc atria. Aber auch in dem Landhause des Plinius war es gleich das erste Gemach nach der Hausthür, Plin. ep. 2, 17. — Vitruv. 6, 10. Atriis quia Graeci non utuntur neque nostris moribus aedificant, sed ab janua introeuntibus itinera faciunt; also war im römischen Hause zwischen der Thür und dem Atrium nicht etwa ein θυρωρεῖον.

1241) Propert. 5, 11, 85. Seu tamen adversum mutarit janua lectum, sederit et nostro cauta noverco toro. Laberius ap. Gell. 16, 9. Ascon. l. l

1224) Horat. ep. 1, 1, 87. Lectus genialis in aula est. Vgl. Hertzberg ad Propert. 5, 11, 85.

griechische Benennung, welche niemals eine Bezeichnung für einen Theil des national römischen Hauses war.

Der unveränderliche Platz in der Nähe des alten Hausheerdes, der eigenthümliche Name lectus genialis, der Gebrauch gerade bei der Hochzeitsfeier, endlich die Bedeutung desselben für die Hausfrau, welche auf ihm sitzt oder wenigstens nach alter Sitte sich stets in seiner Nähe aufhält [43]), muß darauf hinweisen, daß wir es hier nicht mit einer leeren Ceremonie zu thun haben. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß der Lectus genialis in alter Zeit das Ehebette überhaupt war, als das römische Haus noch aus wenig Räumen bestand, dem Atrium, Tablinum und den Alä. Später wurden zu diesen Hauptbestandtheilen eine Anzahl Nebengemächer hinzugefügt, in die sich nach und nach das Familienleben aus dem Atrium zurückzog. Man aß nicht mehr im Atrium wie ehedem, sondern in Cönaculis [44]), bereitete die Speisen nicht mehr auf dem Heerde des Atriums, sondern in einer besonderen Culina [45]); die Frau hielt sich nur in seltenen Fällen im Atrium auf und spann und webte nicht dort mehr [46]) mit den Sclavinnen, sondern in dem Textrinum. Ebenso stand in alter Zeit auch das Ehebette im Atrium, nahe dem Hausheerde, der zugleich der Hausaltar war, nahe den Bildnissen der Götter und der Altvorderen im Mittelpunkt des Hauses; später verließ man die einfache Sitte und schlief in eigens dazu erbauten Cubiculis. Wie aber das Atrium, auch als es schon verlassen war, doch noch immer seine Bedeutung behielt und nur wo es die Noth gebot verdrängt wurde; wie hier immer noch der Hausheerd stehen blieb, auch nachdem der ignis aeternus auf ihm erloschen war, wie hier immer noch die Bilder der Ahnen ihren Platz behielten: so blieb auch der Lectus genialis stehen, wurde aber fortan nur da gebraucht, wo es die noch nicht erloschene Sitte der Vorfahren und die sich daran knüpfende religiöse Idee wie eben bei der Hochzeitsfeier erheischte.

Der Zusammenhang des Lectus genialis mit dem Glauben an die Genien ist klar. Festus sagt, der Lectus genialis wäre zur Ehre des

---

1243) Laberius l. l. Mater familias tua in lecto adverso sedet. Propert. l. l.

1244) Colum. 11, 1, 19. Consuescat rusticos circa larem domini focumque familiarem semper epulari. Serv. ad Aen. 1, 726. Nam, ut ait Cato, et in atrio et duobus ferculis epulabantur antiqui ... Ibi etiam pecunias habebant.

1245) Serv. l. l. Ibi et culina erat, unde et atrium dictum est; atrum enim erat ex fumo.

1246) Arnob. 2, 67. Matres familiae vestrae in atriis operantur domorum, industrias testificantes suas. Ascon. l. l. Liv. 1, 57. Corn. Nep. praef.

Genius bereitet worden und habe daher seinen Namen bekommen[47]). Hiermit ist eine Stelle des Arnobius zu verbinden, worin es heißt: cum in matrimonium convenitis . . . maritorum genios advocatis[48]). Diesem widerspricht auch Servius nicht: genialis lecti . . . dicti a generandis liberis[49]), worin dasselbe wie in den beiden anderen Stellen, nur etwas modificirt, gesagt ist. Die Genienlehre ist keineswegs von dem Culte der Götter, sondern von dem der Manen ausgegangen und später auch auf die Götter übertragen. Der Genius der Familie ist das Prototyp derselben, ihre personificirte abstracte Idee. Die Abgeschlossenheit der Gentes und ihre Fortzeugung aus sich selber drückte den Mitgliedern derselben ein conformes, in allen wiederkehrendes Gepräge des leiblichen und geistigen Wesens auf, also daß in jeder Gens eine ursprüngliche Wesenseinheit zu liegen schien. Diese Wesenseinheit verkörperte sich in den Vorfahren, die auch nach ihrem Tode in der Familie fortwirkend gedacht wurden. Vorzüglich aber schien dies bei der Erzeugung der Fall zu sein, weßwegen denn auch das Ehebett dem Genius heilig war und von ihm benannt wurde. Erst im Laufe der Zeit wurden die Genien zu Urbildern alles Lebenden, der Götter wie der Menschen, der Gesammtheit wie der Einzelnen. Die Neuvermählte, indem sie dem Lectus genialis nahte, wo die Familie sich fortgezeugt hatte und ihr Genius waltete, betete zu ihm, daß er sie Kinder gebären lassen möchte, der Familie und des in ihr liegenden göttlichen Urbildes würdig, welche dem Vater Ruhm und Glanz verleihen, sie selbst aber als Materfamilias verherrlichen sollten[50]).

Hierher ist auch eine Sitte zu rechnen, welche christliche Schriftsteller erwähnen und die um der Vollständigkeit willen einen Platz finden muß. Die Braut wurde auf den Phallos eines Priapus gesetzt oder, wie Lactanz sich ausdrückt, in sinu pudendo des Mutinus, welcher mit Priapus identisch ist. Augustin hat seine Erzählung wahrschein-

---

1247) Fest. exc. s. h. v.: Genialis lectus, qui nuptiis sternitur in honorem genii, unde et appellatus. schol. Cruq. ad Hor. ep. 1, 1, 87.

1248) Arnob. 2, 67.

1249) Serv. ad Aen. 6, 603.

1250) Dies liegt in dem Ausdrucke maritorum genios advocatis bei Arnob. Aehnliche Anschauungen bei Catull. 61, 216. Torquatus volo parvulus matris e gremio suae porrigens teneras manus dulce rideat ad patrem semihiante labello. Sit suo similis patri Manlio et facile insciis noscitetur ab omnibus et pudicitiam suae matris indicet ore.

lich aus Varro de vita pop. Rom. geschöpft, den er wenige Capitel vorher bei einer ähnlichen Sitte erwähnt. Wir haben diesen Hochzeitsgebrauch unter religiösem Gesichtspuncte zu fassen, wie dies schon Augustin[51]) widerstrebend und höhnend mit den Worten thut: more honestissimo et religiosissimo matronarum, und es ist kein Zweifel, daß sein Ursprung in das höchste Alterthum hinaufreicht. Lactanz fügt zur Erklärung hinzu, ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videatur. Allein viel leichter und den Analogien entsprechender ist die Erklärung, daß die Braut durch das Sitzen im Schooße des Phallosgottes fruchtbar werden soll[52]), ebenso wie die Weiber an den Lupercalien dadurch die Fruchtbarkeit ihres Leibes zu wecken und zu mehren suchen, daß sie sich mit den Riemen aus den Häuten geschlachteter Böcke von den Luperci schlagen lassen[53]). Auch die Matronen opferten verhüllten Hauptes demselben Gotte Mutinus in seinem Sacellum auf der Velia[54]).

1251) August. de civ. dei 6, 9, 3. Priapus nimis masculus, super cujus immanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta jubetur more honestissimo ac religiosissimo matronarum. 7, 24, 2. In celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere jubebatur. Arnob. 4, 7. Tutunus, cujus immanibus pudendis horrentique fascino vestras inequitare matronas et auspicabile ducitis et optatis. Lactant. 1, 20, 36. Mutinus, in cujus sinu pudendo nubentes praesident, ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videatur. Auch diese Ceremonie wurde, wie es scheint, von der Pronuba geleitet. — Zugleich werden in jenen Stellen auch noch andere dii genitales genannt: August. l. l Adest enim dea Virginensis et deus pater Subigus et dea mater Prema et dea Pertunda et Venus et Priapus . . . Et certe si adest Virginensis dea, ut virgina Zona solvatur, si adest deus Subigus, ut viro subigatur, si adest dea Prema, ut subacta ne se commoveat comprimatur; dea Pertunda ibi quid facit? Arnob. l. l. Etiamne Perfica una est e populo numinum, quae obscenas illas et luteas voluptates ad exitum perficit dulcedine inoffensa procidere? Etiamne Pertunda quae in cubiculis praesto est virginalem scrobem effodientibus maritis? Tertull ad nat. 2, 11. Mutunus et Tutunus et dea Pertunda et Subigus et Prema. Vgl. Hertzberg de diis Roman. patriis p. 22. Die meisten dieser Gottheiten sind wohl späteren Ursprungs, wie man überhaupt im Verlaufe der Zeit die Zahl der Götter fast bis ins Unendliche steigerte, indem man einer jeden einzelnen Lebensfunction auch eine besondere schützende Gottheit gab. Doch ist es immerhin möglich, daß uns in jenen Namen Appellativa bekannter agrarischer Gottheiten vorliegen, welche sich nach- und nach zu selbstständigen Gestalten herausbildeten.

1252) Dies geht auch aus den Worten des Arnobius et auspicabile ducitis hervor.

1253) S. Anm. 1214.

1254) Fest. s. v. Mutini Tutini.

Die Sitte kann für das Alterthum und gerade für das höchste Alterthum nicht befremden. Der Zweck der Ehe und zwar der allein geachteten legitimen Ehe wird als liberorum quaerendorum causa angegeben[55]), und ein unverhohlenes Zurschaustellen alles dessen, was sich hieran knüpfte, schien nicht incedent. Wie sehr aber jene Sitte zu dem übrigen Leben und zu den Hochzeitsgebräuchen stimmt, das hat sich bereits oben gezeigt, wo von den Verba obscöna und den Fescenninen, welche bei den vornehmsten Hochzeiten vorkamen, die Rede war. Gleiches auch sonst. In den Gärten und an dem Hausheerde standen Phallosgottheiten[56]) und dessenungeachtet war gerade der Hausheerd der Platz der in der Sitte der Altvordern lebenden Hausfrau. Selbst die jungfräulichen Vestalinnen verehrten den Fascinus[57]), und der religiöse Geist des Alterthums scheute sich nicht zu sagen Italidas matres caper hirtus inito[58]). Der Phalloscult im alten Latium, den Varro bei Augustin beschreibt, ist schon oben erwähnt worden[59]). Der von Augustin hierbei gebrauchte Ausdruck cum honore magno ist mit dem oben erwähnten more honestissimo ac religiosissimo, die materfamilias honestissima mit der nova nupta zusammenzustellen.

Mit dieser Erklärung stimmt die Sage von dem Phallos auf dem Heerde des Tarchetios[61]) und von der Zeugung des Servius Tullius[62]) überein, der von einem Penatenphallos mit der Ocrisia gezeugt wird; ja wir müssen für beide Sagen als Vorbild die vorliegende Sitte, wenigstens eine derselben ganz analoge Idee anerkennen.

6. Das Opfer am Tage nach der Hochzeit.

Am Tage nach der Hochzeit bringt die Neuvermählte auf dem Hausaltare ein Opfer in Gegenwart der Hochzeitsgäste, wobei eine Cöna gehalten wurde[63]). Es galt den Penaten und Laren des

---

1255) S. oben Anm. 9.

1256) S. Anm. 1166.

1257) Plin. 28, 4, 7.

1258) Ovid. Fast. 2, 439. Fest. exc. s. v. init.

1259) August. de civ. dei 7, 21.

1261) Plut. Rom. 2.

1262) Plin. 36, 27, 70. Ovid. Fast. 6, 631. Arnob. 5, 18.

1263) Macrob. sat. 1, 15. Plut. Q. R. 2. Fest. s. v. repotia. Gell. 2, 24. Horat. sat. 2, 2, 60. Porphyr. Acro u. schol. Cruq. ad h. l. Donat. ad Terent. Phorm. 1, 1, 6. Auson. ep. 9, 50. Symmach. 7, 19.

Hauses, in deren Schutz die Neuvermählte getreten war, zugleich aber war es ein sichtbares Document der Theilnahme an den Privatsacra, welche sehr betont und als ein Hauptmerkmal der Ehe angesehen wird. Mit dem Opfer stand die Cöna in Verbindung, die wir als eine Opfermahlzeit, wie sie bei den Privatsacra gehalten zu werden pflegte, ansehen müssen. Alles was an diesen Tagen geschieht, geht darauf hinaus, die Neuvermählte der Verwandtschaft als die Frau in ihrem häuslichen Wirken hinzustellen, weßwegen auch die Hochzeitsgäste — und dies sind größtentheils Verwandte — an diesem Tage zugegen sind. Unter diesem Gesichtspuncte haben wir auch die Worte des Macrobius und Acro zu fassen: postridie autem nuptam in domo viri dominium incipere oportet adipisci et rem facere divinam[64]; — Repotia . . . secundus dies a *nuptiis*, quo virgo ad muliebrem habitum componitur[65]). In Gegenwart der Verwandten zeigte sich die Neuvermählte als Hausfrau. Sie saß am Heerde des Hauses, spann und webte, beschäftigte die Sclavinnen, denn dies Alles haben wir unter dem dominium incipere zu verstehen. Darauf bezieht sich auch der Brauch, der Braut an ihrem Hochzeitstage Spindel und Rocken im Hochzeitszuge festlich geschmückt mit in das Haus des Mannes zu tragen. So brachte sie auch ein Opfer und richtete die Mahlzeit her.

Diese Nachfeier der Hochzeit wird repotia genannt, ohne Zweifel mit Bezug auf das am Tage vorher gehaltene Hochzeitsmahl[66]). Zur Zeit des Sulla und später mußte das Maß des Aufwandes bei derselben in den Leges sumtuariä berücksichtigt werden[67]). Der Name repotia ist aber keineswegs bloß von der Nachfeier der Hochzeit gesagt, sondern hat eine weitere Bedeutung, wie aus Acro erhellt; denn repotia hieß nach ihm nicht bloß der Tag nach der Hochzeit, sondern er giebt noch als zweite Erklärung: Repotia dicuntur dies septimus quo nova solet nupta redire ad parentes suos[68]), indem bei dem ersten Besuche der Frau in ihrem väterlichen Hause ein Festmahl ge-

---

1264) Macrob. a. a. O.

1265) Acro ad Hor. sat. 2, 2, 60.

1266) Fest. s. h. v.: Repotia postridie nuptias apud novum maritum coenatur, quia quasi reficitur potatio. Porphyr. ad Hor. l. l. Repotia dicebatur dies post nuptias.

1267) Gell. 2, 24.

1268) Aehnlich Donat. ad Phorm. 1, 1, 6. In nuptiis etiam septimus dies instaurationem voti habet, ut in funere nonus dies, quo parentalia concluduntur.

halten und dieses in Bezug auf das Hochzeitsmahl repotia genannt wird. Dazu fügt er noch eine dritte Erklärung: Alias repotia sunt, quae Graeci dicunt ποδοστράφια aut mutuae invitationes. In den Worten des Ausonius conjugioque dapes aut sacra repotia patrum [69]) hat man repotia von der Nachfeier des Festes bei der Geburt eines Kindes verstehen wollen, allein der Ausdruck ist nach Beckers richtiger Bemerkung [70]) zu allgemein, als daß man dieses bestimmt behaupten könnte. In den erwähnten Stellen liegt aber kein Widerspruch, wie Becker zu meinen scheint, sondern es werden hier verschiedene Mahle, welche alle repotia heißen, aufgezählt, um deutlich zu machen, was Horaz unter repotia verstanden haben kann [71]). Der Name repotia ist auf eine jede Nachfeier eines Gastmahls oder Trinkgelags — beides pflegte ja namentlich später immer verbunden zu sein — ausgedehnt gewesen, wobei von Neuem geschmaust wurde. Als Name für die Nachfeier der Hochzeit ist er aber sicher nicht alt, sondern erst aufgekommen, als die Hochzeitsgebräuche ihre Bedeutung verloren hatten. Daß ursprünglich auch die Nachfeier der Hochzeit unter religiösem Gesichtspunct stand, erhellt aus dem Larenopfer und aus den angeführten Worten des Ausonius sacra repotia patrum.

7. Die drei Asses.

Varro erzählt im ersten Buche de vita populi Romani, daß die Bräute nach einem alten Gesetz, wenn sie zu dem Gatten kamen, drei Asses mit sich brachten. Den einen, den sie in der Hand hielten, übergaben sie dem Manne, gleichsam um ihn zu erkaufen, den zweiten, den sie unter dem Fuße hatten, legten sie auf dem Altare der Hauslaren nieder, den dritten endlich, welchen sie in der Tasche führten, ließen sie auf einem benachbarten Kreuzwege ertönen [72]). Die Sitte ist gut bezeugt; Varro hatte sie, wie Nonius sagt, sehr sorgfältig dar-

---

1269) Auson. ep. 9, 50.

1270) Becker Gallus 2, S. 27.

1271) Horat. l. l. Cujus odorem olei nequeas perferre, licebit ille repotia, natales aliosve dierum festos albatus celebret.

1272) Non. s. h. v. Nubentes veteri lege Romana asses III ad maritum venientes solebant pervehere, atque unum, quem in manu tenerent, tanquam emendi causa, marito dare; alium, quem in pede haberent, in foco Larium familiarium ponere, tertium, quem in sacciperio condidissent, conpito vicinali solere resonare. Inde Virgil. Georg. lib. I. Teque sibi generum Tethys emat omnibus undis. Quos ritus Varro lib. I. de vita pop. Rom. diligentissime percucurrit.

gestellt. Doch erweckt die Art und Weise, wie sie Nonius beschreibt, manches Bedenken. Wie ist es möglich, daß die Braut in pede einen As habe führen können, namentlich wenn man an die alte Fußbekleidung denkt, welche in einer einfachen Sohle besteht? Auch das ist unpassend, daß die Braut, welche geraubt und an den Armen festgehalten wird, welche vor ihrem Eintritt in das Haus noch verschiedene Ceremonien vornehmen muß, einen As in der Hand gehalten habe. Entweder ist die Stelle verdorben, oder da zu einer solchen Annahme kein handschriftliches Bedenken nöthigt: Nonius hat die betreffenden Stellen des Varro nachlässig excerpirt. Daß er wenigstens nicht die Worte des Varro selbst gab, sondern nur excerpirte, darauf weisen unzweifelhaft die Schlußworte hin: quos ritus Varro ... diligentissime percurrit. Varro hatte also weitläufig und sorgfältig darüber gesprochen, Nonius giebt nur wenige Zeilen, vielleicht hat der letztere verschiedene Ceremonien hier zu einem Ganzen vereinigt. Dies völlig aufzuklären, wird kaum möglich sein. Doch dürfen wir einen Versuch machen, namentlich da wir einen As auf befriedigende Weise erklären zu können glauben.

Wir beginnen mit dem dritten As, welchen die Braut auf dem nächsten Dreiwege niederzulegen pflegte und bringen denselben mit der Einrichtung des Servius Tullius in Zusammenhang, durch welche die Volkszählung mittelst Einlieferung eines As in einen Tempel bewerkstelligt wurde. Servius Tullius hatte, wie Dionysius erzählt, das Gesetz gegeben, daß diejenigen, welche zu den Tribus rusticä gehörten, an den Paganalien auf den Altären der *θεοὶ ἐπίσκοποι τε καὶ φύλακες τοῦ πάγου* nach Köpfen eine bestimmte Münze darbringen sollten, Männer, Weiber, Kinder, eine jede dieser Klassen eine andere. Die Vorsteher der Heiligthümer hatten die Münzen zu zählen und hieraus wurde die Volkszahl bestimmt[73]). Eine ähnliche Einrichtung

---

1273) Dion. 4, 15. *Ἵνα δὲ καὶ τούτων ἡ πληθὺς μὴ δυσεύρετος, ἀλλ᾽ εὐλόγιστος ᾖ καὶ φανερά, βωμοὺς ἐκέλευσεν αὐτοῖς ἱδρύσασθαι θεῶν ἐπισκόπων τε καὶ φυλάκων τοῦ πάγου, οὓς ἔταξε θυσίαις κοιναῖς γεραίρειν καθ᾽ ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἅμα συνερχομένους, ἑορτὴν τινα, καὶ ταύτην ἐν ταῖς πάνυ τιμίαν, καταστησάμενος, τὰ καλούμενα Παγανάλια· καὶ νόμους ὑπὲρ τῶν ἱερῶν τούτων, οὓς ἔτι διὰ φυλακῆς ἔχουσι Ῥωμαῖοι, συνέγραψεν. εἰς δὲ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὴν σύνοδον ἅπαντας ἐκέλευσε τοὺς ὁμοπάγους κατὰ κεφαλὴν ὡρισμένον νόμισμά τι συνεισφέρειν, ἕτερον μέν τι τοὺς ἄνδρας, ἕτερον δέ τι τὰς γυναῖκας, ἄλλο δέ τι τοὺς ἀνήβους. ἐξ οὗ συναριθμηθέντος ὑπὸ τῶν ἐφεστηκότων τοῖς ἱεροῖς, φανερὸς ὁ τῶν ἀνθρώπων ἀριθμὸς ἐγίνετο κατὰ γένη καὶ καθ᾽ ἡλικίαν.*

war auch für die Tribus urbanä getroffen. Die Mitglieder der einzelnen Vici feierten die Compitalien zu Ehren der Lares compitales; die Schätzung wurde, wie Lucius Piso im ersten Buche seiner Annalen erzählt hatte, dadurch bestimmt, daß für die Geborenen eine Münze in den Tempel der Lucina, für die Gestorbenen in den der Libitina, für die ins Mannesalter tretenden Jünglinge in den Tempel der Juventas entrichtet wurde[74]). Nonius sagt, die in Rede stehende Sitte sei nach einem alten Gesetze der Römer geschehen. Das vicinale compitum ist offenbar das nächste Sacellum der Lares compitales, hier also legten die Bräute einen As nieder, ohne Zweifel zu dem Zwecke, damit man die Anzahl der geschlossenen Ehen berechnen konnte. So ergänzt sich zugleich die lückenhafte Reihe der statistischen Münzen: eine Münze für die Geburt, eine zweite für den Knaben bei dem Tirocinium fori, und für das Mädchen bei der Hochzeit, eine dritte bei einem Todesfalle. Wir glauben, daß diese Münzen ursprünglich die Stelle eines Opfers vertraten, welches man später in Geld verwandelte und zu statistischen Zwecken benutzte; deßwegen wurden sie auch bei den Paganalien von den Opfervorstehern eingesammelt. Der Zusatz vicinali compito ist nicht ohne Bedeutung, er heißt nicht schlechthin „benachbartes Compitum", sondern bedeutet das Compitum des Vicus, zu welchem der Ehemann gehörte. Die Genossen eines Vicus feierten zusammen die Compitalien und hatten gemeinschaftlich ein Larensacellum. So konnte man zugleich wissen, wie viel Ehen in einem jeden Vicus oder Pagus geschlossen worden waren. Es bleibt noch übrig, resonare oder resignare zu erklären. resignare ist Conjectur, resonare stützt sich auf die handschriftliche Lesart und ist nach unserer Ansicht völlig richtig. Die Römer verbanden mit den unscheinbarsten Dingen religiöse Bedeutung, in Allem sahen sie ein günstiges oder ungünstiges Vorzeichen; so ließ auch die Braut den As auf dem Altare der Lares compitales erklingen und beachtete, ob der Klang hell oder

---

1274) Dion. l. l. Ὡς δὲ Πείσων Λεύκιος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν ἐνιαυσίων ἀναγραφῶν ἱστορεῖ, βουλόμενος καὶ τῶν ἐν ἄστει διατριβόντων τὸ πλῆθος εἰδέναι, τῶν τε γεννωμένων καὶ ἀπογινομένων καὶ τῶν εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένων, ἔταξεν ὅσον ἔδει νόμισμα καταφέρειν ὑπὲρ ἑκάστου τοὺς προσήκοντας, εἰς μὲν τὸν τῆς Εἰλειθυίας θησαυρὸν, ἣν Ῥωμαῖοι καλοῦσιν Ἥραν φωςφόρον ὑπὲρ τῶν γεννωμένων· εἰς δὲ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐν ἄλσει καθιδρυμένον, ἣν προσαγορεύουσι Λιβιτίνην, ὑπὲρ τῶν ἀπογινομένων· εἰς δὲ τὸν τῆς Νεότητος ὑπὲρ τῶν εἰς ἄνδρας ἀρχομένων συντελεῖν.

dumpf war, d. h. ob die Laren der Ehe günstig oder ungünstig waren. Das resonare war also ein Omen sonivium, wie ein solches bei dem Fallen der Bäume hervorgebracht wurde und wie durch das Ausstreuen der Nüsse durch den Bräutigam ein Tripudium sonivium entstand. Nehmen wir hinzu, daß das Gesetz, wonach den Laren des Kreuzweges der As dargebracht wurde, ein altes Gesetz war, so dürfte man versucht sein, diese Nachricht des Varro mit der des Dionysius zu vereinigen, beide von Servius gelten und sich einander ergänzen zu lassen.

Schwieriger ist schon der zweite As zu erklären, welchen die Braut auf dem Heerde der Hauslaren niederzulegen pflegte. Er ist wahrscheinlich ebenfalls als ein Opferschilling anzusehen, wodurch sich die Frau in den Schutz und die Obhut der Laren einkaufte.

Den ersten As gab die Frau dem Manne, tanquam emendi causa. Ob sie dies gleich beim Eintritte in das Haus gethan habe, muß dahin gestellt bleiben, da die Allgemeinheit des Ausdrucks eine solche Deutung nicht zu erlauben scheint. Man hat hieraus auf einen gegenseitigen Kauf der Frau und des Mannes schließen und die Sitte bloß auf die Coemtio beschränken wollen. Wir haben oben gezeigt, daß keines von beiden möglich ist. Vielleicht ist der As eine symbolische Andeutung der Dos. Undotirt entließ man die Tochter nicht gern, weil die Ehe einem Concubinate ähnlich gewesen wäre. So versteht auch Nonius die Worte tanquam emendi, da er den Vers des Virgil teque sibi generum Tethys emat omnibus undis zur Erklärung hinzusetzt.

IX.

Darstellung der römischen Hochzeitsfeier auf Kunstdenkmälern.

Die Kunstdenkmäler können hier um so weniger übergangen werden, als sie einerseits der vorhergehenden Untersuchung als Quelle dienten, andererseits von derselben ihre Erklärung und neues Licht erhalten können. Sie geben uns über manche Situationen, über die Dextrarum Junctio, das Opfer und namentlich den Camillus bedeutenden Aufschluß. Wo die Scenen umfassender sind, ist die Hochzeitsfeier stets in bestimmten Situationen dargestellt, vorzüglich die Vereinigung der Hände und das Opfer, woraus wir sehen können, daß gerade diese Momente dem alten Bewußtsein als die wichtigsten galten.

Der Künstler geht jedoch nicht darauf aus, uns ein getreues Bild des wirklichen Lebens zu geben, er faßt seinen Gegenstand unter einem idealen Gesichtspuncte und benutzt die Wirklichkeit als Ausdruck seiner Idee, ohne sich streng daran zu binden. Daher finden wir, ähnlich wie in den Schilderungen der Dichter, auf den bedeutenderen Monumenten die Götter bei der Hochzeitsfeier anwesend, was um so näher lag, als die mythischen Hochzeiten, welche von den Meistern der griechischen Kunst dargestellt worden waren, vor Augen schwebten und selbst in später Zeit immer noch nachgebildet wurden. Die auftretenden Gottheiten sind vorzüglich Juno pronuba, Venus mit Cupido, Hymenäus, die Gratien. Mitten aus dem Reigen der hellenischen Götter treten uns auch hier die nationalen, Flora und Ops, entgegen, und sowohl diese als auch die häufig vorkommenden Blumen und Früchte weisen auf den Zusammenhang, in welchen die Hochzeit noch immer mit den agrarischen Gottheiten gedacht wurde. Der Künstler hat bald mehr bald weniger den römischen Ritus mit dem hellenischen Elemente zu einem Ganzen verschmolzen; am meisten ist dies auf dem Sarkophage von St. Lorenzo der Fall, der überhaupt der römischen Idee am nächsten zu kommen scheint. Hier herrscht die meiste Decenz und die römische Castimonia, welche auf anderen Monumenten der griechischen Freiheit weicht.

Die bedeutendsten Monumente sind die Marmor-Sarkophage, welche die reichsten Scenen enthalten[75]). Es lag nahe, grade auf dem Sarge die Vermählung darzustellen, wie auch sonst die Hochzeits- und die Todtenfackel in Verbindung gebracht werden. Man gab den Todten gleichsam eine plastische Inschrift von dem Beginne ihres Familienlebens mit in das Grab. Die oft auf demselben Monumente zweimal dargestellten Figuren der Ehegatten lassen den Schluß zu, daß wir hier Porträts aus dem Leben vor uns haben. Was das Alter dieser Sarkophage anbetrifft, so reicht dies bei den meisten nicht über die Mitte der Kaiserzeit hinauf. In die zweite Linie stellen wir einige Denkmäler, welche einfache Dextrarum Junctiones enthalten, worunter besonders die Denkmünzen kaiserlicher Familien zu bemerken sind. — Wir können nur in soweit auf eine nähere Betrachtung eingehen, als dies der antiquarische Zweck erheischt.

1275) Die früher bekannten Sarkophage bei Böttiger aldobrandinische Hochzeit S. 184, Ideen zur Kunstmythologie 2 S. 273.

a. Größere Darstellungen auf Sarkophagen.

1. Relief des Sarkophags in der Kirche des heil. Lorenzo, auf dem Wege von Rom nach Tivoli[76]), ein großartiges schönes und wohlerhaltenes Monument, von dem Brunn mit Recht sagt, daß es mehr bewundert als erklärt worden sei[77]). In der That ist die Deutung bis jetzt noch eine sehr unvollkommene gewesen, namentlich da die Archäologen unserer Zeit, soviel uns bekannt ist, diesem Monumente ihre Aufmerksamkeit nicht näher zugewandt haben. Die Façade und die beiden Querseiten stellen Scenen der Hochzeitsfeier dar. Die rechte Querseite schließt sich in continuirlicher Folge an den rechten Theil der Vorderseite an, die linke an den linken Theil. Wir versuchen eine Deutung des Einzelnen. Der rechte Theil der Façade enthält die Dextrarum Junctio, die verschleierte Braut hat die Hand des Bräutigams gefaßt, der mit der anderen die Tabulä nuptiales hält; hinter ihnen steht Juno pronuba, welche die Verlobten vereint, vor ihnen der bekränzte Puer patrimus und matrimus mit der Hochzeitsfackel zu Ehren der Ceres; der Künstler hat ihn als unbekleideten Cupido aufgefaßt. Neben der Braut finden wir am Ende der Façade eine weibliche Figur, unbedeckten Hauptes, wahrscheinlich eine Freundin, wie auf dem Sarkophag in der Mauer des Belvedere; neben dem Bräutigam zwei männliche Figuren, von denen die zweite ihre Hand auf den rechten Arm der ersten legt. Wir sehen hierin die beiden Brautführer, welche gerade deswegen, weil sie dem Bräutigam bei der Domum deductio assistiren sollen, ihm zunächst stehen[78]). Diese ganze Gruppe wird einerseits durch den hinter ihr

---

1276) Abgebildet bei Bartoli admirand. Rom. antiq. vestig. No. 68. Montfaucon l'antiquité expliquée III, 2 pl. 130, 1. Beger contempl. gemmar. quarund. dactyl. Gorl. p. 28. Grupen de uxore Rom. p. 193. Von Fehlern und Verfälschungen gereinigt Ficoroni le vestigia e rarità di Roma antica p. 115. Lumisden remarks on the antiquities of Rome append. III, p. 430.

1277) Annali dell' instituto di corrispond. archeol. vol. 16. 1844 p. 187. Auch Brunn ist leider auf die Deutung nicht eingegangen. Von den bisherigen Erklärern sind die meisten Figuren verkannt worden. Die Pronuba hielt man vielfach für eine Flaminica dialis, den Auspex für den Bräutigam oder den Flamen dialis, Venus für die Braut, die Freundin der Braut für deren Mutter, den Hymenäus für einen Testis, die Flora für eine bei dem Opfer administrirende Dienerin, die Einholung der Auspicien für das Opfer selbst.

1278) Auch in der griechischen Hochzeit ist der παρανύμφιος der nächste Freund und Verwandte des Bräutigams. Die Brautführer sind zwar mit dem Bräutigam

ausgebreiteten Vorhang, andererseits dadurch, daß alle Personen nach dem Brautpaar hingerichtet sind, als Einheit bezeichnet. — Die Mitte der Façade bildet das Opfer. Vor einem Porticus mit vier Säulen — vielleicht die Andeutung, daß wir uns die Feier im Atrium zu denken haben [79]) — steht ein Knabe, dessen eine Seite entblößt ist; seine rechte Hand hält ein Opfermesser und ist auf ein Schaaf gelehnt, welches zum Opfer dienen soll. Der Knabe ist vielleicht als ein Camillus anzusehen, der bei dem Opfer assistirt [80]); ein Camillus erscheint auch auf den übrigen Sarkophagen, und wenn er hier nicht die Acerra trägt, sondern andere auf das Opfer bezügliche Functionen hat, so kann dies nicht befremden, da er überhaupt minister sacrorum genannt wird [81]) und wir uns hierunter die verschiedensten untergeordneteren Opferverrichtungen zu denken haben. Neben dem Knaben, etwas im Hintergrunde, steht wie auf den übrigen Denkmälern ein Korb mit Früchten, die zum Opfer gebraucht wurden, Symbole der agrarischen Gottheiten. Noch weiter hinten sieht man ein Mädchen, mit Früchten oder Blumen in den Händen, eine Camilla; die Bedeutung einer daneben stehenden Figur kann wegen des fehlenden Kopfes nicht ermittelt werden. Zur Rechten dieser Gruppe befindet sich im Vordergrunde ein bärtiger Mann von älterem Aussehen, mit verhülltem Haupte und einer Rolle in den Händen. Die Verhüllung und sein Platz neben dem Opferthier weist darauf hin, daß er eine priesterliche Person ist; der linke, etwas verstümmelte Vorderarm scheint, wenn man den Spuren nachgeht, dem Opferthiere zugewandt zu sein, der Blick richtet sich nach dem Opfer, wahrscheinlich nach dem Knaben, der seinerseits das Gesicht dem Priester zuwendet. Wir erkennen hierin einen Auspex, oder besser gesagt, einen Aruspex [82]), welcher sich anschickt, sein Amt zu verwalten. Die Rolle deutet sich von selbst, da die Dos inter auspices consignirt wird [83]). Oben ist gezeigt worden, wie schon gegen Ende

---

fast von gleicher Größe, aber ihre Gesichtszüge verrathen jüngeres Alter. Sie stellen erwachsene pueri dar. S. VII, 1.

1279) Ein ähnlicher Porticus auf dem Sarkophag in der Villa Medici. Beger versteht darunter eine mensa anclabris.

1280) Für diese Deutung spricht die Kleinheit der Figur, in der auch sonst der Camillus erscheint. Oder sollte es vielleicht ein knieender Pope sein, wie auf dem Sarkophage der Villa Medici? Auf eine knieende Stellung weist freilich keine Spur und die Richtung des Armes spricht dagegen.

1281) S. oben S. 318.

1282) S. Anm. S. 298.

der Republik nicht mehr Auspicien, sondern Haruspicien eingeholt wurden [84]). — Die linke Seite der Façade wird durch vier Figuren gebildet, drei weibliche und eine männliche, welche einen Kranz auf dem Haupte trägt; alle wenden nach der Braut und dem Opfer ihren Blick hin. Die Thurmkrone der am äußersten Ende befindlichen Figur läßt die turrita dea erkennen, die Cybele, welche in dem Cultus mit der Ops und der Fauna in vieler Beziehung zusammenfiel und daher hier auch ein Füllhorn trägt. Die Figur, welche dem Camillus zunächst steht, hält eine Taube in den Händen [85]); wir erklären sie übereinstimmend mit dem Character dieses und der anderen Sarkophage für eine Göttin, und zwar für eine bekleidete Aphrodite, deren Symbol die Taube war [86]). Neben ihr erscheint Flora, mit einem großen Blumengewinde in den Händen, dessen Enden in Vittä laneä auslaufen. Wofür aber ist die männliche Person zwischen der Flora und der Cybele zu halten? Die Umgebung giebt den Jüngling als einen Gott zu erkennen; ohne Zweifel ist es der Hymenäus, darum ist er als Jüngling dargestellt; die Rolle bezeichnet ihn als Schließer der Ehen. Der Künstler hat den Gott als römischen Jüngling aufgefaßt und deßhalb mit einem römischen Gewande bekleidet; auch Aphrodite ist nur an der Schulter entblößt und die ganze Darstellung weist auf die höchste Decenz hin. — Die linke Querseite, die sich an die Dextrarum Junctio anschließt, stellt uns die drei Gratien dar, wovon die äußerste einen runden Spiegel, die beiden anderen Schmuck- und Salbenkästchen tragen, mit sichtlicher Beziehung auf die Braut, die sie mit ihren Gaben ausstatten wollen. — Die rechte Seitenwand enthält drei Figuren, die sich auf das Opfer beziehen. Die erste ist ein bis auf die Brust entblößter Opferknecht mit dem Limus angethan [87]), neben ihm ein Schwein, das den agrarischen Gottheiten dargebracht werden soll, in den Händen hält er Opferwerkzeuge. Warum aber

---

1283) Juv. 10, 336. Suet. Claud. 26.

1284) Cic. de div. 1, 16.

1285) Einige der früheren Ausleger meinten ein Farbrod darin zu erblicken, allein die treuere Abbildung bei Ficoroni hat die Taube außer allen Zweifel gestellt.

1286) Die bekleidete Venus genitrix als Göttin der legitimen Ehe s. O. Müller Handbuch der Archäologie 3. Aufl. S. 576.

1287) Serv. ad Aen. 12, 20. Limus est vestis, qua ab umbilico usque ad pedes teguntur pudenda poparum. Gell. 12, 3. Isid. orig. 15, 14; 19, 22. Hygin. p. 151 Goes.

hier zwei Opferthiere, Schwein und Schaaf? Das Schaaf soll der Haruspicin dienen, das Schwein gilt als die eigentliche Hostia. Wir haben schon oben bemerkt, daß oft mehrere Thiere bei der Hochzeit geschlachtet wurden[88]). Hieraus erklärt sich auch der auf den ersten Blick auffallende Umstand, daß sich auf der Façade kein Altar findet; erst nachdem die Haruspicien eingeholt waren, wurde geopfert; da der Künstler in dem Mittelpunct der Façade die Haruspicien darstellen wollte, war ein Altar nicht nothwendig. Die beiden übrigen Figuren sollen ebenfalls dem Opfer dienen und scheinen wie der Pope von niedrigem Stande; die eine hält eine Guirlande und Wollenbinden, womit der Altar umschlungen werden soll[89]), die andere einen Blumenkorb; das nur bis auf die Kniee gehende Kleid deutet auch hier auf niederen Stand. Die häufigen Früchte und Blumen sind den agrarischen Gottheiten geheiligt, unter deren Schutze die Weihe der Ehe steht.

Der Sarkophag stellt demnach die Feier in dem Augenblick dar, wo die Dextrarum Junctio vorgenommen wird, die Haruspicien eingeholt werden sollen und das Opfer bereitet wird. Der Künstler hat seinen Gegenstand in eine höhere Sphäre gerückt; Juno verbindet die Hände, Cupido trägt die Fackel, Aphrodite, Cybele, Flora und Hymenäus verherrlichen die Hochzeit, und die Gratien sind zugegen, um der Braut alle Reize der Schönheit zu verleihen.

2. Relief eines Marmorsarkophags in Monticelli bei Tivoli aufgefunden[89a]); mit Sorgfalt ausgeführt und wohlerhalten, von Brunn in das Zeitalter des Papinius Statius gesetzt. — Den Mittelpunct der Façade bildet die Opferscene. Der Bräutigam, schon ein ältlicher Mann, gießt aus einer Opferschaale Weihrauch oder eine Libation in die Flammen, ihm gegenüber steht die Braut mit lang herabwallendem Flammeum, doch nur leicht an dem Kopfe verhüllt, die Hand nach dem Bräutigam ausstreckend; im Hintergrunde zwischen beiden die pronuba Juno mit dem Diadem, wie es scheint, die Arme an die beiden Verlobten gelehnt. Eine geflügelte Victoria mit einem Palmzweig setzt dem Bräutigam einen Kranz auf. Ihr zur Linken stehen

---

1288) S. oben S. 312.

1289) Der Altar auf dem Sarkophag im Hofe des Belvedere ist mit einem solchen Blumengewinde bereits umschlungen.

1289a) Abgebildet Monum. ined. publ. dell' instit. di corrispond. arch. vol. IV (1844) tav. 9. Trefflich erläutert von Brunn annal. dell' instit. a. a. O. p. 186—200.

zwei Kinder, ein Knabe mit einem halbgeöffneten Kästchen, offenbar der Camillus mit der Acerra, woraus der Bräutigam so eben die Opferschaale gefüllt hat, und ein noch kleineres Mädchen, eine Camilla, mit Blumen und Früchten, die gleichfalls zum Opfer dienen sollen. Rechts ist ein Pope bemerkbar mit dem purpurgesäumten Limus angethan, den Malleus in der Hand und die Secespita an der Seite, er führt den Opferstier herbei. Neben ihm erblicken wir eine andere männliche Figur, mit einem gesäumten Mantel, welcher über eine Tunica zurückgeschlagen ist. Brunn erkennt hierin einen Lictor, der den Bräutigam als einen Magistrat darstellen soll, allein er findet es selber auffallend, daß die Attribute fehlen; Spuren von Fasces oder Aehnlichem sind wohl nicht zu entdecken. Dagegen hält die Figur ein Werkzeug in der rechten Hand, das sie als Opferdiener bezeichnet; es ist dasselbe, welches wir auch auf dem Sarkophag von St. Lorenzo und im Hofe des Belvedere im Vatican antreffen. Diese Deutung ist um so weniger zweifelhaft, als der letztgenannte Sarkophag völlig dieselbe Situation darstellt. Links von dem Opfer steht neben der Braut eine weibliche Figur mit halbentblößter Schulter, welcher der Kopf fehlt. Wir haben in ihr eine Venus zu erkennen; dies geht daraus hervor, daß in ihrem Gefolge unmittelbar neben ihr der geflügelte Cupido mit den erkennbaren Spuren eines Köchers und Bogens sich befindet. Hinter Cupido steht Hymenäus mit der Hochzeitsfackel, an der einen Schulter entblößt. An diese Gruppe reihen sich die drei Gratien, denen wir auch auf dem Sarkophage von St. Lorenzo begegneten. Die mittlere trägt ein Schmuckkästchen, dessen Deckel von der ihr zur Linken stehenden Schwester geöffnet wird. Das Monument stellt die Vereinigung der Verlobten durch das Opfer dar, woran sie selber thätigen Antheil nehmen. — Die Darstellungen auf den Querseiten und dem Deckel des Sarkophages beziehen sich nicht auf die Hochzeit.

3. Relief des Sarkophags im Hofe des Belvedere im Vatican[90]), weniger gut erhalten als der vorige. Die Scene auf der Façade ist der auf dem eben beschriebenen Monumente völlig analog. An einem Altare, der mit Blumengewinden behängt ist, steht zur Rechten der Bräutigam, auch hier schon in vorgerücktem Alter, in der linken Hand die Tabulä nuptiales. Die Rechte ist verstümmelt, aber ihre Richtung weist darauf hin, daß er mit ihr eine Libation in

---

1290) Mitgetheilt und erklärt von Gerhard antike Bildwerke. Erste Centurie Taf. LXXIV. Text S. 313.

das Feuer goß. Ihm gegenüber steht die Braut mit lang herabwallendem Schleier, hinter beiden Juno pronuba, die ihre Hände auf die Schultern der Verlobten legt. Links von der Braut sind dieselben Gottheiten dargestellt und in derselben Reihenfolge wie auf dem Sarkophage von Monticelli, nur mit wenigen Abweichungen. Venus erscheint fast nackt, Cupido führt einen Bogen in seiner Linken und hat den Köcher zu seinen Füßen hingestellt; Hymenäus erscheint geflügelt mit einer völlig zurückgeschlagenen Chlamys; deutlich läßt sich noch die Fackel in seinen Händen erkennen. Die beiden Mädchen am Ende dieser Gruppe sind nicht Freundinnen der Braut, sondern, wie Brunn richtig bemerkt hat[91]), zwei Gratien, die eine mit einem Schmuckkästchen; eine dritte würde die Symmetrie des Planes gestört haben. Auf der rechten Seite erblicken wir einen geflügelten Jüngling, welcher dem Bräutigam einen Kranz aufsetzt. Gerhard deutet ihn auf einen zweiten Hymenäus, doch scheint die Wiederholung des Gottes nicht passend; vielleicht darf er als ein Genius des Lebens angesehen werden, ähnlich den beiden Jünglingen, welche auf dem Sarkophage in der Mauer des Belvedere, an den Pfosten des Thalamos stehend, den Verlobten Füllhörner darreichen. Das Kind zwischen dem Genius und dem Bräutigam hat die Function des Camillus auf dem vorherbeschriebenen Monumente; es ist eine Camilla mit einer halbgeöffneten Acerra, welche für den Weihrauch und ähnliche Opfergegenstände, nicht aber, wie Gerhard meint, für Brautgeschenke bestimmt ist. Zur äußersten Rechten kehren auch die beiden Popen wieder, wovon der erste dem Opfer einen Stier zuführt, der zweite einen gesenkten Malleus in der Hand trägt. — Die linke Seitenwand des Sarkophages stellt vor einem Vorhange, der an zwei Baumstämmen befestigt ist, die Dextrarum Junctio dar; die Figuren der Verlobten sind dieselben wie auf der Frontseite, der Bräutigam hat auch hier die Tabulä nuptiales in der Linken. Wir sehen hierin eine Ergänzung der Façade, auf welcher nur das Opfer, nicht aber die Vereinigung der Hände dargestellt war; wenigstens scheint es uns unsicher, diese Scene mit Gerhard von dem Abschiede der Gatten zu verstehen.

4. Sarkophagrelief, eingelassen in die Mauer des Belvedere im Vatican[93]). Den Mittelpunct bildet eine reich

---

1291) Annali a. a. O.

1293) Mitgetheilt und erläutert von Gerhard antike Bildwerke. Erste Centurie Taf. LXXV, 2. Text S. 314: „Vermählung und Grabespforte".

verzierte Giebelthür mit korinthischen Säulen. Die beiden Thürflügel sind halbgeöffnet, auf einem jeden derselben sind außer anderen Ornamenten zwei geflügelte Knaben mit Füllhörnern in der Rechten, im Friese zeigt sich ein Korb mit Früchten, neben welchem an jeder Seite Früchte aufgehäuft sind. Zu beiden Seiten der Pfosten stehen auf Postamenten zwei geflügelte nackte Jünglinge, mit Kränzen auf dem Haupte, in der Linken das Füllhorn, in der Rechten einen Ast, ohne Blätter, wie es uns scheint mit Eicheln an den obern Enden der Zweige. Ihr Gesicht wenden sie von der Thür ab nach den Scenen auf beiden Seiten. Ueber jedem Jünglinge ragt eine weibliche Figur mit halbentblößter Schulter, welche einen Kranz in den Händen trägt. Ueber den Victorien sind je vier Bänder herabgelassen, von denen die mittleren sich schlängeln. Rechts über dem Friese ist neben den Bändern eine Hand bemerkbar, welche nach Links hin ausgestreckt ist. Gleiches scheint auf der entgegengesetzten Seite der Fall gewesen zu sein, jedoch ist hier das Denkmal beschädigt. Auf jeder Seite der Thür sehen wir eine Bogenhalle, ebenfalls auf korinthische Säulen gestützt. In der linken steht die verschleierte Braut, die Arme liebevoll erhebend, ihr zur Rechten etwas im Hintergrunde eine unverschleierte weibliche Gestalt, wahrscheinlich eine Freundin der Braut, mit einer Opferschaale; vor dieser ein Mädchen in der Toga präterta, in der einen Hand eine Schaale, in der anderen ein Kästchen haltend, wie es auf den angeführten Denkmälern die Camillen tragen. Dieser Scene ganz analog ist die Darstellung in der rechten Bogenhalle: im Vordergrunde ein etwas ältlicher Mann mit einer Rolle in der einen Hand, die andere in die Höhe erhebend, neben ihm ein bärtiger Mann mit einer Opferschaale, vor diesem ein Knabe, wie es scheint mit ähnlichen Gegenständen versehen, wie das Mädchen auf der entgegengesetzten Seite. — Gerhard hat von diesem Monumente eine geistreiche Deutung gegeben, er sieht darin die Wechselbeziehung ehelicher Verbindung und ihrer Trennung durch das Grab; die Thür ist ihm der Eingang zur Unterwelt, die beiden Jünglinge an den Pfosten Todesgenien, die entblätterten Aeste sollen die Entblätterung des Lebens andeuten. Wir können jedoch hiermit nicht übereinstimmen. Nirgends zeigt sich ein Symbol, das mit Sicherheit auf den Tod gedeutet werden könnte[94]). Die Thürflügel sind

---

1294) Gerhard scheint als Hauptbeweis für seine Ansicht die etwas ältliche Gestalt des Gatten anzusehen. Allein ähnlich wie hier ist der Bräutigam auch auf den übrigen Denkmälern.

mit Genien, welche Füllhörner tragen, geschmückt; auch die beiden Jünglinge tragen Füllhörner, und die Aeste, welche sie halten, können auf keinen Fall als umgekehrte Todesfackeln angesehen werden. Nach unserer Ansicht stellt das Monument die Vereinigung der Gatten dar, ohne daß jedoch der Künstler darauf ausgegangen wäre, eine Hochzeitsfeier vorzuführen; er verwendet die diesem Kreise entnommenen Bilder zu einem Phantasiestücke. Die Pforte ist nicht die Todespforte, sondern die Pforte zum Thalamos oder vielleicht auch die Hausthür; darum sind auf den Feldern vier Genien mit Füllhörnern dargestellt, darum steht in dem Friese ein Fruchtkorb mit daneben aufgehäuften Früchten, darum endlich wallen jene Bänder von den Pfosten herab, nicht zu dem Zwecke, um die Victorien zu tragen, wie Gerhard meint — denn diesem würden schon die freien Windungen derselben widersprechen — es sind vielmehr die *Vittä laneä*, mit welchen bei der Hochzeitsfeier die Thüren geschmückt werden. Die Hand über dem Friese, deren Gegenstück leider verwischt ist, ist eine künstlerische Andeutung der Dextrarum Junctio; sie ist gleichsam die Hand, welche der Bräutigam der Braut entgegenstreckt. Auch auf den übrigen Kunstdenkmälern sehen wir die Dextrarum Junctio als ein Hauptmoment in der Schließung der Ehe dargestellt. Die beiden Genien auf den Basen sind Genien des Lebens, sie reichen den Gatten das Füllhorn; die wenig belaubten Aeste sollen nicht das dahingeschiedene Leben versinnbildlichen, sondern sie sind symbolische Hindeutungen auf die Arbor felix, von welcher man die Hochzeitsfackel zu nehmen pflegte[95]); denn die Eicheln daran deuten wie bei dem griechischen *παῖς ἀμφιθαλής* mit dem Eichelkranze[96]) auf die Gottheiten der Fruchtbarkeit. Es dürfte wohl kaum zweifelhaft sein, daß, wie wir sonst auf den Kunstdenkmälern die Füllhörner, Fruchtkörbe und Kränze auf den Zusammenhang der Hochzeitsfeier mit den agrarischen Culten zu beziehen haben, ein Gleiches auch hier stattfinde. Die Victorien sind uns schon oben begegnet, sie bedeuten auch hier nichts anderes als dort, und wir können nicht mit Gerhard glauben, daß sie ihre Kränze den Jünglingen, die ja schon bekränzt sind, auf das Haupt drücken wollen; vielmehr reichen sie dieselben den Gatten. Mit Leichtigkeit erklären sich die Haupt-

---

1295) S. oben S. 339.
1296) S. oben S. 225.

figuren. In der rechten Bogenhalle steht der Gemahl mit den Tabulä nuptiales in der Hand, die aufgehobene Rechte scheint nicht auf ein Gebet zu deuten, sondern ist mit den ausgestreckten Armen der Braut in Verbindung zu bringen und bezeichnet die Liebe zur Gattin. Der Freund neben ihm scheint bei dem Opfer thätig gewesen zu sein, darum hält er die Schaale; der Knabe ist ohne Zweifel ein Camillus, der bei dem Hochzeitsopfer assistirte. Die entsprechende Scene in der entgegengesetzten Bogenhalle bedarf keiner weiteren Erklärung; die Gattin ist mit dem Schleier verhüllt, ihr zur Seite steht die Freundin mit gleichem Zwecke wie dort der Begleiter des Gatten, neben ihr die Camilla mit der Acerra. Die geöffnete Thür des Hauses oder des Thalamos zeigt die Gemeinschaft des Hauses und der Familie an. — Das Monument ist mehr als eine Darstellung der Hochzeitsgebräuche, der Künstler will die eheliche Vereinigung und Liebe darstellen und bedient sich daher der Symbole, welche auf die Schließung der Ehe sich beziehen; deßhalb ist es sehr wohl möglich, daß er uns hier nicht die Verlobten darstellt, sondern die Gatten, die schon lange mit einander gelebt haben, und es ist auch nicht die Ansicht zu verwerfen, daß die Camillen die eigenen Kinder sind, aber sie sind doch eben als Camillen dargestellt und die Beziehung auf das Opfer läßt sich nicht abweisen. In dieser Erklärung fügen sich alle Momente zu einem wohlgeordneten Ganzen, keines widerspricht ihr, sondern Alles bestätigt sie.

5. Relief eines Sarkophags der Villa Medici[97]), sehr beschädigt. Die Scene zerfällt in drei Gruppen[98]). Rechts vor einem Vorhange findet eine Dextrarum Junctio statt: die Braut, welche tiefer als gewöhnlich verschleiert ist, faßt die Hand des Bräutigams, schüchtern blickt sie zur Seite, hinter beiden steht pronuba Juno, vor ihnen ein halbnackter Amor mit der Hochzeitsfackel; zur

---

1297) Früher in der Villa Medici in Rom, jetzt zu Florenz. Bartoli admirand. No. 82. Montfaucon III, 2 pl. 133, 1. Guattani notizie sulla antichità e belle arte di Roma per l'anno 1784, Giugno, No. 1. 2. Vicar gallerie des tableaux, statues, basreliefs de Florence et du pallais Pitti III.

1298) Auf den Abbildungen reichen sich die Verlobten die Linke statt der Rechten. Ich vermuthe hiernach, daß das Bild von der verkehrten Seite wiedergegeben ist und daß die Scene der Dextrarum Junctio nicht, wie es die Zeichnungen angeben, die linke, sondern vielmehr die rechte Seite des Basreliefs einnimmt. Auf dem ganz analogen Sarkophage von St. Lorenzo nimmt sie ebenfalls die rechte Seite ein.

Seite der Braut eine weibliche Figur mit halbentblößter Schulter, eine Freundin, nicht die Mutter der Braut; neben dem Bräutigam ein Freund. Aehnlich auf dem Sarkophage von St. Lorenzo, nur daß hier der Bräutigam von zwei Freunden begleitet ist. — Die mittlere Gruppe stellt das Opfer dar. Auf dem Dreifuße, welcher den Altar vertritt, lodert eine Flamme, zur Rechten gießt ein Mann aus einer Schaale eine Libation in das Feuer; zur linken Seite kniet ein Pope mit dem Limus angethan und der Secespita an der Seite, er beugt einen Stier an dem Kopfe zur Erde nieder, während ein zweiter im Hintergrunde befindlicher im Begriff ist, das Opferthier mit dem Malleus niederzuschlagen. Ueber dieser Gruppe ragt, ähnlich dem Sarkophage von St. Lorenzo, ein Porticus mit vier Säulen hervor, woraus jedoch nicht geschlossen werden kann, daß die Scene vor oder in einem Tempel zu denken sei. — Die dritte Gruppe scheint von den beiden anderen völlig isolirt aufgefaßt werden zu müssen. Wir folgen der Zeichnung Wicars, von welcher Bartoli in wesentlichen Momenten abweicht[99]). Auf einem Postamente stehen zwei Figuren: ein Mann mit entblößtem rechten Arme, dicht hinter ihm eine Victoria mit einem Palmenzweige. Der Mann legt seine linke Hand auf ein Weib, das einen Knaben mit sich führt und ihn zu bitten oder zu empfangen scheint. Dieser Gruppe zugewandt ist eine andere männliche Figur, welche einen Speer trägt. Die Ausleger haben diesen Theil des Sarkophags auf ein Ereigniß aus dem Leben des Bräutigams bezogen, worin er sich als siegreichen Krieger darstelle, der von einer gefangenen Frau um Gnade angefleht wird. Man könnte meinen, daß der Krieger mit der Lanze das Weib herbeigeführt habe. Freilich wäre es auch nicht unwahrscheinlich, daß hier der zurückkehrende Gatte und Vater von den Seinigen empfangen wird: dann würde der Diener mit dem Speere als sein Waffenträger anzusehen sein. Offenbar bildet diese Scene mit der Hochzeit keine Einheit, wohl aber ist sie der einen Querseite analog, welche den Gatten als rückkehrenden Sieger darstellt. Ja vielleicht haben wir auch das Opfer von der

1299) Wicar sagt von der Zeichnung Bartolis: cet habile dessinateur n'avoit sans doute pas eu la facilité de le voir de près; car sa gravure, les objects sont plutôt indiqués que rendus: et de plus, on n'y voit pas la figure qui tient une palme. Dem Krieger fehlt der Speer, auch ein Postament ist nicht zu sehen, an Stelle des Palmzweigs steht ein zweiter Baum. Auffallend erscheint es uns, daß in jener neuesten Zeichnung von einer Beschädigung, die die älteren Erklärer erwähnen, keine Spur zu finden ist.

Dextrarum Junctio abzutrennen, wenn eine Angabe Wicars richtig ist, daß die libirende Figur mit dem Bräutigam identisch sei, der mithin auf der Façade dreimal abgebildet wäre. — Das Relief hat den Zweck, das Leben des Todten in seinen Hauptmomenten darzustellen, so daß die Hochzeit nicht den Mittelpunct bildet, sondern den übrigen Scenen coordinirt dasteht.

6. Relief eines Sarkophags im Pio-Clementinum[1300]), wovon ich leider keine Abbildung sehen konnte. Zoega giebt folgende Beschreibung. Venus übergiebt das zögernde Mädchen dem Bräutigam, der von einer Roma oder Minerva bekränzt wird; außer ihr sind Juno und Hymenäus anwesend und eine weibliche Figur mit einem Fruchtkorbe. Hinter dem Bräutigam sitzt ein bejahrter Mann, vielleicht sein Vater, in der einen Hand den Hochzeitsvertrag, die andere gegen die Verlobten ausstreckend. Guattani wollte darin den Kaiser Septimius Severus erkennen, Zoega vermuthet, daß das Relief die Nachbildung eines Kunstwerkes sei, welches die Hochzeit des Caracalla darstelle.

b. Einfache Darstellungen der Dextrarum Junctio.

7. Denkmünze mit der Umschrift: Imp. Commodus Aug. Germ. Sarm. Crispina Aug. und den Brustbildern des Kaiser Commodus und der Crispina [1]). Auf der Rückseite zeigt sich das kaiserliche Paar, zwischen ihm eine Pronuba — keine Vestalin oder Flaminica, wie frühere Ausleger meinten.

8. Denkmünze des Aurelius und der Faustina mit der Umschrift vota publica [2]). Die Braut ist verschleiert, der Bräutigam hält die Tabulä nuptiales in der Hand, zwischen beiden eine Pronuba mit der Mitra, welche wie gewöhnlich die Hände auf die Verlobten lehnt.

9. Relief bei Bartoli [3]), eine Bogenhalle darstellend, zeigt uns die Dextrarum Junctio mit Pronuba. Die Braut ist tief verschleiert. Zwei geflügelte Genien halten gemeinschaftlich einen Kranz über das Paar und tragen Blumensträuße.

1300) Guattani notizie per l'anno 1785, Agosto tav. 2. Erklärt von Zoega in den illustrazioni zu Piranesi bassirilievi antichi di Roma 1 p. 255.

1301) Spanheim diss. XI. de praest. et usu numism. p. 292 Grupen de uxore Rom. p. 131.

1302) Anselm. Solerius de pileo p. 103. Beger contempl. p. 26. Grupen a. a. O.

1303) Bartoli admirand. No. 56. Montfaucon antiq. expl. III, 2 pl. 131.

10. Farnesianisches Relief[4]). Eine Pronuba mit Diadem schiebt eine schüchterne Braut dem Bräutigam zu, der ihre Hand ergreift. Die Braut ist tiefer als gewöhnlich verschleiert, der Bräutigam bis unter die Brust entblößt. Als Erläuterung dient eine schon oben angeführte Stelle des Statius und Claudian[5]).

11. Basrelief zu Narbonne[6]). Zwei Gatten reichen sich die Hand, zu ihren Füßen ein Hund, als Symbol häuslicher Treue. Der Gegenstand in der Linken des Bräutigams ist nicht zu erkennen. Es kann zweifelhaft erscheinen, ob dies Relief auf die Hochzeit zu beziehen ist, da die Pronuba fehlt.

Ohne Bedeutung für die römische Hochzeitsfeier sind die Campanischen Vasengemälde, welche Brautbäder, Opfer, Thalamus, Schmuck der Braut darstellen[7]). Böttiger hat in ihnen einen Zusammenhang mit dem Culte der Liber und der Libera sehen wollen[8]). Ein römisches Relief, worauf ein Fußbad dargestellt ist, hat man auf das Fußbad der Braut im Lectus genialis bezogen, eine Deutung, welche mit Recht von Zoega zurückgewiesen ist[9]). Ein anderes größeres römisches Relief[10]) ist allzusehr ein Phantasiebild, als daß es für die römische Hochzeit eine Quelle sein könnte. Die aldobrandinische Hochzeit ist griechischen Ursprungs und kann nur sehr vorsichtig benutzt werden.

1304) Bartoli admirand. No. 57. Montfaucon III, 2 pl. 132, 2. Doublette in Terra cotta bei Guattani notizie per l'anno 1785 Aprile Tav. III.

1305) S. S. 308.

1306) Montfaucon a. a. O. 133, 2.

1307) Passeri picturae Etrusc. in vasculis I. p. 1—57.

1308) Böttiger Aldobrand. Hochzeit S. 144.

1309) Bartoli admirand. No. 59. Montfaucon a. a. O. 132, 1. Piranesi bassirilievi 2 No. 12, mit Zoegas Deutung.

1310) Montfaucon a. a. O. 130, 2.

Fünfter Abschnitt.

Das Jus Connubii.

Die alten römischen Juristen führen drei Hauptbedingungen auf ohne welche eine legitime Ehe nicht bestehen konnte. Es mußte erstens Geschlechtsreife der Verlobten vorhanden sein, zweitens mußten die Betheiligten in die Schließung der Ehe einwilligen und wenn sie unter Potestas standen, mußte von Seiten ihrer Gewalthaber ein Gleiches stattfinden, drittens mußte Connubium bestehen. Hierüber sagt die Hauptstelle bei Ulpian: Justum matrimonium est si inter eos, qui nuptias contrahunt, connubium sit, et tam masculus pubes quam femina potens sit, et utrique consentiant, si sui juris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt. Connubium est uxoris jure ducendae facultas. Connubium habent cives Romani cum civibus Romanis; cum Latinis autem et peregrinis ita, si concessum sit. Cum servis nullum est connubium. Inter parentes et liberos cujuscumque gradus connubium non est u. s. w. [11]). Das Connubium umfaßt demnach alle diejenigen Hindernisse, welche der legitimen römischen Ehe aus Verwandtschaft, Unfreiheit oder Völkerverhältnissen hervorgehen.

In älterer Zeit fand auch zwischen den Ständen kein Connubium statt und analoge Verhältnisse finden wir noch späterhin, wo die Ehe mit Personen niedrigeren Standes in gewissen Fällen untersagt war. Diese Bedingungen für die Schließung einer legitimen Ehe fließen

1311) Ulp. 5, 2 ff. Aehnlich Gaj. 1, 56 ff. Inst. 1, 10 ff. Die Erfordernisse zur Schließung der legitimen Ehe werden an allen diesen Stellen als die Bedingungen der patria Potestas behandelt, welche ohne Matrimonium justum nicht bestehen kann.

aus sehr verschiedenen Quellen, nicht allein aus dem Wesen der Ehe, sondern auch aus den eigenthümlichen Familien- und Staatsverhältnissen des Alterthums. Sie bilden mehr eine negative als eine positive Einheit, indem die Ehe, wenn ihr eines dieser Momente fehlte, nicht als Matrimonium legitimum galt. Man hat sie daher in der neueren Jurisprudenz unter dem Namen der Ehehindernisse zusammengefaßt [12]). Es möge uns erlaubt sein, sie nach dem Vorgange älterer Gelehrten das Jus Connubii zu nennen, namentlich da auch die alten römischen Juristen selber den Ausdruck Connubium in einem weiteren Sinne gefaßt zu haben scheinen [13]).

Das Jus Connubii stammt seinen Grundbestimmungen nach aus der ältesten Zeit, wir sehen es aber im Laufe der staatlichen Entwicke-

1312) Die moderne Jurisprudenz unterscheidet absolute und relative Ehehindernisse: absolute, welche jeder Ehe, relative, welche nur der Ehe mit bestimmten Personen entgegenstehen, ohne daß man jedoch in allen einzelnen Puncten übereinstimmt. So Zimmern Gesch. des röm. Privatr. 1, S. 540 ff. Burchardy System des röm. Privatr. S. 237 ff. Rein röm. Privatr. S. 185. Wir glauben diese Eintheilung aufgeben zu dürfen, namentlich da sie nicht auf historischen Fundamenten beruht. — Monographien über das Jus Connubii B. Brissonius de jure connubiorum in den opera minora p. 340—388, zusammen mit de vetere ritu nuptiar. Amstell. 1662 p. 97—248. Franc. Hotmanus de ritu nuptiarum et jure matrimoniorum ebendas. p. 387—467. In neuester Zeit Fr. de Gerlach de Romanorum connubio, comment. inaugur. Hal. 1851.

1313) Connubium bedeutet 1) das Recht der Eheschließung römischer Bürger unter einander, mit Latinen und Peregrinen Ulp. 5, 4. Gaj. 1, 80. Liv. 43, 3. 2) Das Recht der Ehe, soweit es nicht durch die Verwandtschaft gehindert wird. Gaj. 1, 59. Ulp. 5, 6. 3) Connubium von der Freigelassenen, welche den Patron geheirathet hat, gesagt. Ulp. Dig. 23, 2, 45 §. 4. 6. Dig. 24, 2, 11. Dig. 25, 7, 1. 4) Mit Sklaven besteht kein Connubium Ulp. 5, 5. Constantin. Cod. 5, 5, 3. 5) In älterer Zeit auch nicht zwischen Patriciern und Plebejern Liv. 4, 1. 2. 4; 9, 34. Cic. de rep. 2, 37. Von den Erforderniſſen der Pubertät und des Consenses wird der Ausdruck connubium in unseren Quellen nicht gebraucht. Unrichtig hat man aus Ulp. 5, 3 schließen wollen, daß die Definition connubium est uxoris jure ducendae facultas sich auf alle Eheerfordernisse und Hindernisse beziehe, allein eine genaue Interpretation zeigt, daß hier das Connubium der Pubertät und dem Consense coordinirt ist, und daß somit unter Connubium an dieser Stelle keineswegs die Pubertät und der Consens mitbegriffen ist. Allgemein ist die Definition bei Serv. ad Aen. 1, 73 Connubium est jus legitimi matrimonii, die jedoch nur in Verbindung mit dem Sprachgebrauche der Juristen Gewicht hat. Cic. top. 4, 20 quicum connubii jus non esset ist von den völkerrechtlichen Verhältnissen zu verstehen, nach denen mit der Ehe bald patria Potestas verbunden ist, bald nicht. Vgl. Boeth. ad h. l. Senec. de benef. 4, 35. Bei den nichtjuristischen Schriftstellern bezeichnet connubium Ehe und Hochzeit überhaupt, ebenso im Cod. Theod. 4, 6, 6; 4, 11, 7; 9, 7, 2; 12, 1, 6.

lung mehr und mehr umgewandelt werden. Der Kreis, in welchem man lebt, wird weiter und das Individuum unabhängiger. Hierauf beruhen die meisten Veränderungen, welche im Jus Connubii vor sich gehen. Die Abgeschlossenheit der Familien und Gemeinden im früheren Alterthume war der Grund, daß nur innerhalb sehr enggeschlossener Kreise Ehen stattfinden konnten, zunächst nur innerhalb der eigenen Gemeinde, mit der Mutter- und der Tochterstadt, mit fremden Gemeinden nur in soweit, als darüber bestimmte Verträge bestanden. Man wachte über der Reinheit des Blutes, über der Unvermischtheit der Nationalität wie über einem heiligen Gute, worauf die Sicherheit und das Fortbestehen des Staates beruhete. Wie man nur in Einer Gemeinde leben konnte, wie die Entfernung aus dieser als das größte Unglück galt, so sollten auch Ehegenossen gleiche Stammväter, gleichen Staatsheerd und gleiche Götter haben. Als die engen Schranken der heimischen Gemeinde fielen und sich die Stämme und Nationen einander näher traten, als der Gegensatz zwischen Siegern und Unterworfenen neutralisirt wurde, mußte auch das Connubium weitere Ausdehnung gewinnen; man verlieh es häufig anderen Staaten, selbst solchen, mit denen keine Stammverwandtschaft bestand, bis endlich mit allen freien aus den verschiedensten Nationalitäten bestehenden Einwohnern des fast unermeßlichen römischen Reiches Ehen eingegangen werden konnten. Ein fernerer Fortschritt gegenüber der Urzeit betraf das Jus Connubii insofern, als es mit der Familiengewalt in Verbindung stand. Das Individuum, das einst unter der fast absoluten Herrschaft des Hausherrn gestanden hatte, wurde von dieser mehr und mehr emancipirt, der Consens des Gewalthabers sank in seiner Bedeutung herab, während der eigene Wille dessen, der die Ehe einging, zu größerer Berechtigung gedieh. — Die Verwandtschaftsgrade, innerhalb welcher Ehen nicht stattfinden konnten, waren früher weiter ausgedehnt, als späterhin. In der Urzeit standen die Familienmitglieder auch in den ferneren Graden sich näher, mit dem Verfalle der alten Familienherrschaft wurden sie sich fremder und damit fiel auch von selbst das Verbot, innerhalb mancher Grade zu heirathen, hinweg. — Der schroffe Gegensatz zwischen

---

1313a) Ein Nachhall aus der alten Zeit sind die Worte des Gellius noct. att. 2, 7. In ejusmodi omnium rerum generibus patri parendum esse censent, veluti si uxorem ducere imperet ... Si pater jubeat obsequendum est. Ligustinus sagt bei Liv. 42, 34: Pater mihi uxorem dedit.

Patriciern und Plebejern, welche sich einst wie verschiedene Völker entgegenstanden, wurde gemildert und damit auch das Connubium zwischen ihnen erlaubt. Ehe mit Unfreien fand selbst in der spätesten Zeit nicht statt. Die Altersbestimmung blieb im Allgemeinen unverrückt stehen, da sie auf physischen Gesetzen beruhete.

I.

Consens.

Zur Schließung der legitimen Ehe war es nothwendig, daß alle Betheiligten in dieselbe einwilligten, sowohl die, welche die Ehen eingingen, als auch die, unter deren Gewalt sie standen [14]). Durch den Consens allein galt schon die Ehe als eine legitime, wenn die übrigen Erfordernisse des Connubiums vorhanden waren, einer Hochzeitsfeier oder anderer Solennitäten bedurfte es wenigstens in späterer Zeit nicht mehr [15]). Wir haben den Consens nach den drei Kategorien der Patria Potestas, der Tutel und des Patronates zu behandeln.

1. Patria Potestas.

Die Familie wurde in der früheren Zeit von dem Einen Willen des Hausherrn beherrscht; wie die Kinder weder Eigenthum besitzen noch für sich erwerben konnten, so waren sie auch in ihrem Willen völlig von den Paterfamilias abhängig. Es ist allgemeiner Grundsatz im höheren Alterthume, daß die Väter ihre Kinder verehelichten, ohne nach deren Willen zu fragen oder ihnen einen maßgebenden Einfluß zuzugestehen. Die Ehe wurde meist mit dem Eintritte in die Pubertät geschlossen, Jüngling und Jungfrau kannten sich nur in den seltensten Fällen, daher war von einem Consense der sich Verehelichenden kaum die Rede. Collision zwischen dem Willen der Kinder und der Väter war nicht möglich, da die Kinder unter der unbedingten Gewalt des Hausherrn standen und sich diesem nicht zu widersetzen wagten. In der historischen Zeit finden wir diese Verhältnisse wesentlich verändert. Der väterliche Wille war zwar noch immer der maß-

---

1314) Ulp. 5, 2. Inst. 1, 10. Paul. rec. sent. 2, 19, 2. Eorum qui in potestate patris sunt, sine voluntate ejus matrimonia jure non contrahuntur, sed contracta non solvuntur; contemplatio enim publicae utilitatis privatorum commodis praefertur.

1315) S. oben S. 256.

gebende, aber auch die Kinder mußten consentiren, und der Lauf der Entwickelung führte dahin, daß die Beistimmung des Vaters sogar in gewissen Fällen erzwungen werden konnte. Die Ehe wird Sache der Väter und Kinder zugleich, ihre Schließung hängt von beiden ab, doch blieb hier ein wesentlicher Unterschied zwischen Sohn und Tochter. In solcher Weise stehen sich das frühere und das spätere Alterthum einander entgegen, aber ohne daß die Grenzen scharf geschieden sind. Wir sehen vielmehr das älteste Recht in einzelnen Momenten bis in die späteste Zeit hineinreichen.

Die Form, durch welche der Consens erklärt wurde, waren in der alten Zeit die Sponsalien. Die Väter schlossen den Ehebund der Kinder durch eine feierliche Sponsion [16]). Nach latinischem Rechte war dies eine streng civilrechtliche Obligation, gegen deren Verletzung eine Actio ex Sponsu erhoben werden konnte [17]); wir zweifeln nicht, daß dasselbe Recht auch einst bei den Römern bestanden habe. In der historischen Zeit wurde der Consens zwar häufig noch an den Sponsalien gegeben, aber diese waren weder nothwendig, noch hatten sie bindende Kraft [18]). Die Einwilligung des Vaters, mochte sie gegeben sein, wo und auf welche Weise sie immer wollte, war zu der rechtsgültigen Schließung der Ehe hinreichend [19]), wenn der Vater

1316) Die stehende Formel der Sponsalien erhellt aus Plaut. Trin. 2, 4, 98 (499) „Sine dote posco tuam sororem filio. Quae res bene vortat. habeon pactam? quid taces? . . . quin fabulare: Di bene, vortant, spondeo?“ v. 170 (571) „Nunc tuam sororem filio posco meo: quae res bene vortat. quid nunc? etiam consulis?“ — „Quid istic? quando ita vis, di bene vortant: spondeo.“ 5, 2, 33 (1157). Aulul. 2, 2, 208 „Quid nunc? etiam mihi despondes filiam?“ „Illis legibus, cum illa dote, quam tibi dixi.“ „Sponden' ergo?“ „Spondeo“. „Di bene vortant.“ Curcul. 5, 2, 74 (664). Poen. 5, 3, 36 (1015). Varro de L. L. 6, 70, 71.

1317) Serv. Sulpicius de dotib. u. Neratius de nupt. ap. Gell. 4, 4. Vgl. Huschke in Zeitschr. f. geschicht. Rechtsw. 10, S. 315 ff.

1318) Diocletian. et Maximian. Cod. 5, 1, 1. Alii desponsatae renuntiare conditioni et nubere alii non prohibentur. Valerian. et Gallien. Cod. 5, 17, 2. — Selbst ein interpositum instrumentum et adjecta poena, si quis eorum nuptiis impedimento wird nicht für bindend gehalten, quia inhonestum visum est vinculo poenae matrimonia obstringi, Paul. Dig. 45, 134.

1319) Paul. Dig. 23, 1, 7. In sponsalibus nihil interest, utrum testatio interponatur an aliquis sine scriptura spondeat. Ulp. Dig. eod. tit. 4; 18. Sever. et Antonin. Cod. 5, 4, 2. Si nuptiis pater tuus consensit, nihil oberit tibi, quod instrumento ad matrimonium pertinente non subscripsit. Dioclet. et Max. Cod. eod. tit. 13. Der Consens und die näheren Bedingungen der Ehe, die Dos u. s. w.

Kenntniß der Person hatte, mit welcher das Kind die Ehe eingehen wollte[20]). Wir gehen *auf* einzelne Bestimmungen ein.

Für die Ehe des Sohnes wurde die ausdrückliche Beistimmung des Vaters erfordert[20a]), bei der Tochter galt schon sein Stillschweigen als Billigung, wenn der Vater Kenntniß des Factums und der Person besaß[21]). Dieser Unterschied war in der verschiedenen Bedeutung begründet, welche die Ehe des Sohnes und der Tochter für die Familie hatte. Die Tochter trat aus ihrer Familie aus, und es galt bei ihr der Grundsatz mulier familiae suae finis est — feminarum liberos in familia earum non esse palam est, quia qui nascuntur, patris non matris familiam sequuntur[22]); der Sohn dagegen hatte für den Familienbestand eine größere Wichtigkeit, da seine Kinder in die Potestas seines Vaters kamen und dessen sui Heredes wurden. Zu einer Manusehe hatte der Vater des Mädchens stets seinen ausdrücklichen Consens zu erklären[23]). Seitdem der Consens der Kinder nothwendig geworden war, hatte sich als Norm herausgebildet, daß der Sohn seine ausdrückliche Einwilligung zu der Wahl des Vaters zu geben hatte[24]), bei der Tochter jedoch ihr Stillschweigen genügte[25]); beide waren zwar dem Rechte nach vor dem Hausherrn gleich, aber das Weib war stets in größerer Abhängigkeit als der

---

wurden gewöhnlich schriftlich aufgezeichnet, tabulae nuptiales, matrimoniales, dotales, dotis, sponsalium. Suet. Claud. 26. Tacit. ann. 11, 27. Juven. 2, 117; 10, 333. Senec. contr. 6, 7. Apul. met. 4, p. 293. Tertull. ad uxor. 2, 3. de virgin. vel. 12. Augustin. serm. 51, 33. S. Brisson de formul. 6, 124. Sie wurden am Hochzeitstage consignirt, auf den Kunstdenkmälern hält sie der Bräutigam während der Dextrarum Junctio in der Hand.

1320) Papin. Dig. 23, 2, 34. Generali mandato quaerendi mariti filiae familias non fieri nuptias rationis est: itaque personam ejus patri demonstrari, qui matrimonio consenserit, ut nuptiae contrahantur necesse est.

1320a) Paul. rec. sent. 2, 19, 2. Eorum qui in potestate patris sunt, sine voluntate ejus matrimonia jure non contrahuntur, sed contracta non solvuntur. Instit. 1, 10. Si filii familias sint, consensum habeant parentium. Papin. Dig. 23, 2, 35.

1321) Paul. Dig. 21, 1, 7 §. 1. Intelligi semper filiae patrem consentire, nisi evidenter dissentiat, Julianus scribit. Justinian. Cod. 5, 4, 25. Sufficere si pater non contradicat. S. Anm. 1320.

1322) Gaj. Dig. 50, 16, 195 § 5 u. 196 §. 1.

1323) S. oben S. 147.

1324) S. unten.

1325) Ulp. Dig. 23, 1, 12. Quae patris voluntati non repugnat, consentire intelligitur.

Mann. — Lebte der Großvater noch, so hatte auch dieser seinen Consens zu der Ehe der Enkel zu geben. Wir sehen hierin einen Ueberrest aus der Zeit der alten strengen Familienverfassung, wo die Enkel consequent in der Gewalt ihres Großvaters standen, so lange der Vater nicht sui Juris war. Auch hier war ein Unterschied zwischen der Ehe des Enkels und der Enkelin. Zu der Ehe des Enkels mußten beide, Großvater und Vater, einwilligen[26]), zu der der Enkelin genügte schon die Einwilligung des Großvaters[27]). Das letztere war auch der Fall, wenn der Großvater Kinder seiner Söhne mit einander verheirathen wollte[28]), indem er hier von seiner Potestas über die Nachkommenschaft seiner Söhne Gebrauch machte. Dies konnte jedoch erst gegen Mitte der Republik vorkommen, seitdem Ehen der Geschwisterkinder erlaubt waren.

Wie aber, wenn der Wille des Paterfamilias mit dem der Kinder collidirte, oder wenn der Vater durch Verweigerung seines Consenses die Kinder hinderte, eine Ehe einzugehen? In der ältesten Zeit war keines von beiden möglich; die Kinder waren an den Willen des Vaters gebunden und hatten keinen Recurs an die öffentlichen Gerichte. Es lag ferner im Interesse des Vaters, seine Kinder sobald als möglich zu verehelichen; man hielt dies für eine heilige Pflicht, der man gerne nachkam. Die Ehe des Sohnes gab dem Vater Nachkommen, Nachkommen aber waren der Stolz und die Freude des Geschlechtes, sie setzten die Familie fort und erhielten die Sacra, deren Untergang das größte Unglück zu sein schien. Anders in der späteren Zeit. Hier war es nöthig, etwaigen Collisionsfällen durch Gesetze vorzubeugen. Stimmte der Sohn mit der Wahl des Vaters nicht überein, so konnte die Ehe nicht geschlossen werden[29]). Die Tochter durfte nur dann dissentiren,

---

1326) Paul. Dig. 23, 2, 16 §. 1. Nepote uxorem ducente et filius consentire debet.

1327) Paul. l. l Neptis vero si nubat, voluntas et auctoritas avi sufficiet.

1328) Paul. Dig. 23, 2, 3. Si nepotem ex filio et neptem ex altero filio in potestate habeam, nuptias inter eos me solo auctore contrahi posse Pomponius scribit et verum est. Wenn der Vater ein furiosus ist, so genügt auch bei dem Sohne der Consens des Großvaters; ebenso bei der Tochter der des Vaters, wenn der Großvater furiosus ist. Ulp. Dig. 23, 2, 9.

1329) Paul. Dig. 23, 1, 13. Filiofamilias dissentiente sponsalia nomine ejus fieri non possunt. Dioclet. et Maximian. Cod. 5, 4, 12. Nec filium quidem fami-

wenn sie der Vater mit einem Manne von schlechtem Rufe verheirathen wollte[30]). Verweigerte der Vater ohne Grund seinen Consens oder widersetzte er sich überhaupt der Verheirathung seiner Kinder, so konnte er gerichtlich zur Einwilligung gezwungen werden. Als Verhinderung der Ehe wurde es auch angesehen, wenn der Vater nicht die Gelegenheit zu der Verheirathung seiner Kinder aufsuchte[31]).

Die Folgen des Consenses waren keineswegs der Art, daß der Paterfamilias an seinen Willen gebunden gewesen wäre, vielmehr konnte er bis auf Antoninus Pius die Ehe seiner Tochter wieder auflösen, wenn sie eine freie war[32]). Aber seit uralter Zeit (die römische Tradition führt dies auf Numa zurück) ging er des Rechtes verlustig, seinen verheiratheten Sohn zu verkaufen[33]). Hatte er in die Ehe seines Sohnes mit einer Persona turpis gewilligt, so traf nicht den Sohn, sondern ihn die Strafe[34]), die auf eine solche Verbindung stand, eine Bestimmung, welche consequent aus dem Principe der hausherrlichen Gewalt floß.

Fehlte der väterliche Consens, so war die Ehe ungültig, die Kinder galten als unehelich, folgten der Mutter, standen nicht in patria Potestas und entbehrten aller übrigen hieraus folgenden Rechte[35]). Nachträglicher Consens legitimirte die Ehe von dem Augenblicke der Ertheilung, nicht von der Zeit ihrer Schließung an.

---

lias invitum ad uxorem ducendam cogi legum disciplina permittit. Cod. Theod. de spons. l. 7.

1330) Julian. Dig. 23, 1, 11. Sicut nuptiis ita sponsalibus filiam familias consentire oportet. Ulp. Dig. 23, 1, 12. Tunc autem solum dissentiendi a patre licentia filiae conceditur, si indignum moribus vel turpem sponsum ei pater eligat.

1331) Marcian. Dig. 23, 2, 19. Capite trigesimo quinto legis Juliae, qui liberos quos habent in potestate, injuria prohibuerint ducere uxores vel nubere vel qui dotem dare non volunt, ex constitutione divorum Severi et Antonini per proconsules praesidesque provinciarum coguntur in matrimonium collocare et dotare. Prohibere autem videtur, et qui conditionem non quaerit. Vgl. Burchardy a. a. O. S. 236 Anm. 7.

1332) S. oben S. 59.

1333) S. oben S. 47.

1334) Julian. Dig. 3, 2, 1.

1335) Paul. Dig. 23, 2, 2. Nuptiae consistere non possunt, nisi consentiunt omnes, i. e. qui coeunt quorumque in potestate sunt. Auch eine Wiederverheirathung geschiedener Personen war ohne den Consens der Gewalthaber nicht möglich. Julian. Dig. 23, 2, 18. Nuptiae inter easdem personas nisi volentibus parentibus renovatae justae non habentur. Gordian. Cod. 5, 4, 7.

Daher geriethen die schon geborenen Kinder in die Nachtheile der aus einer illegitimen Ehe erzeugten, daher konnte auch auf einen vor dieser Zeit begangenen Ehebruch nicht geklagt werden[36]. — Der väterliche Consens durfte nur dann fehlen, wenn die Gewalt über die Kinder von dem Vater nicht ausgeübt werden konnte. Gefangenschaft oder Abwesenheit des Vaters, welche über drei Jahre dauerte, berechtigte die Kinder zu freier Wahl, vorausgesetzt, daß diese die muthmaßliche Billigung des Vaters erhalten würde[37]. Auch die Kinder eines Mente captus bedurften nach einer Constitution von Mark Aurel des väterlichen Consenses nicht[38]. Ueber die Zustimmung eines Furiosus hatte sich für die Tochter der Grundsatz gebildet, daß der Vater consentire, weil er nicht dissentire, für den Sohn eines Furiosus herrschte Schwanken, bis Justinian bestimmte, daß es hier ebenso gehalten werden sollte, wie mit dem Sohne eines Mente captus[39].

Hatte der Vater noch bei seinen Lebzeiten über die Verheirathung der Tochter verfügt, so verstand es sich von selbst, daß hieran festgehalten werden mußte[40]. Der emancipirte Sohn bedurfte keiner Ein-

---

1336) Paul. Dig. 1, 5, 11. Paulus respondit, eum qui vivente patre et ignorante de conjunctione filiae conceptus est, licet post mortem avi natus sit, justum filium ei, ex quo conceptus est, esse non videri. Ulp. Dig. 48, 5, 13 §. 6. Si quis uxorem suam velit accusare dicatque eum adulterium commisisse, antequam sibi nuberet, jure viri accusationem instituere non poterit . . . Quod . . . et dici potest . . . in filiafamilias, cujus conjunctionem pater postea concessit. Alexand. Cod. 5, 4, 5.

1337) Julian. Dig. 23, 2, 11. Si filius ejus qui apud hostes est vel absit, ante triennium captivitatis vel absentiae patris uxorem duxit vel si filia nupserit, puto recte matrimonium vel nuptias contrahi, dummodo eam filius ducat uxorem vel filia tali nubat, cujus conditionem certum sit patrem non repudiaturum. Ulp. Dig. 23, 2, 9 §. 1. Paul. ib. l. 10. Tryphonin. Dig. 49, 15, 12 §. 3.

1338) Justinian. Cod. 5, 4, 25. Ulpianus retulit constitutionem imperatoris Marci, quae de furiosis non loquitur, sed generaliter de filiis mente capti, sive masculi sive feminae sint, qui nuptias contrahunt: ut hoc facere possint etiam non adito principe.

1339) Justinian. l. l. Si furiosi parentis liberi, in cujus potestate constitui sunt, nuptias possunt contrahere, apud veteres agitabatur, et quidem filiam furiosi marito posse copulari, omnes pene juris antiqui conditores admiserunt, sufficere enim putaverunt, si pater non contradicat. In filio autem familias dubitabatur . . Sancimus . . . ut non solum dementis, sed etiam furiosi liberi cujuscunque sexus possint legitimas contrahere nuptias.

1340) Honor. et Theod. Cod. 5, 1, 4. Frg. Vatic. §. 202.

willigung, weil er völlig frei war[40a]), die emancipirte Tochter dagegen hatte die Einwilligung ihres Vaters nöthig, weil dieser als ihr Geschlechtstutor galt.

2. Tutel.

Mit dem Tode des Vaters und Großvaters wurden die Kinder sui juris, standen aber, so lange sie noch minderjährig waren, unter einem Tutor. Mit dem Eintritte in die Pubertät hörte für das männliche Geschlecht alle Tutel auf, das Weib dagegen trat in die Geschlechtstutel. Von dem Einflusse der Minderjährigkeitstutoren auf die Schließung der Ehe konnte in der ältesten Zeit nicht die Rede sein, da hier sicherlich zwischen Minderjährigen nicht einmal ein Verlöbniß stattfand. In der späteren Zeit dagegen kam dies öfter vor[41]). Dann war der Consens der Tutoren nothwendig, aber er war allein nicht hinreichend, vielmehr mußte das Mädchen seine Einwilligung aussprechen[42]). Wir haben demnach im Folgenden nur die Geschlechtstutoren zu berücksichtigen.

In der ältesten Zeit war die Geschlechtstutel ungleich strenger als späterhin, Cicero sagt, die Altvorderen hätten die Weiber in der Potestas der Tutoren gehalten, die Juristen dagegen hätten Tutoren aufgebracht, die in der Potestas der Weiber standen[43]). Wir werden daher auch annehmen dürfen, daß in der ältesten Zeit die Zustimmung der Geschlechtstutoren zu der Ehe unumgänglich nothwendig war, nicht allein in der Zeit, wo nur Manusehen bestanden, sondern auch da, als die freie Ehe schon aufgekommen war. Die Geschlechtstutel hatte ihr Urbild in der patria Potestas, sie war deren unmittelbare Fortsetzung, darum war auch die Gewalt der Tutoren über das Weib größer als späterhin. So pflegte auch der germanische Mundboro seine Mündel nach eigenem Ermessen in die Ehe zu geben, behielt sogar den Kaufpreis, welchen der Bräutigam zahlte, nach dem alten Rechte als ächtes Eigenthum für sich[44]).

1340a) Modestin. Dig. 23, 2, 25. Filius emancipatus etiam sine consensu patris uxorem ducere potest est suscepti filius ei heres est.

1341) Paul. rec. sent. 2, 19, 1. Sponsalia tam inter puberes quam inter impuberes contrahi possunt. Modestin. Dig. 23, 1, 14.

1342) Ulp. Dig. 23, 1, 6. Paul. Dig. 23, 2, 20. Gordian. Cod. 5, 4, 8. Honor. et Theod. Cod. 5, 4, 20. Frg. Vat. I. 1.

1343) Cic. pro Muraen. 12.

1344) S. Anm. 277.

Wie frühzeitig die Bande der Geschlechtstutel gelockert wurden, wissen wir nicht, daß es aber frühzeitig geschah, leidet keinen Zweifel. Wir haben hier zwischen Manusehe und freier Ehe zu unterscheiden. Für eine Manusehe war die Zustimmung der Tutoren unerläßlich, ja die Tutoren konnten die Manus völlig verhindern, und es scheint, als wenn dem Willen des Mädchens hierauf durchaus kein Einfluß gestattet worden wäre [45]). Das Vermögen der Frau in Manu ging in das Eigenthum ihres Mannes über; da aber die legitimen Tutoren die nächsten Agnaten des Mädchens waren, so hatten sie in diesem Falle auch eine größere Gewalt, indem sie durch die Manusehe ihrer Mündel der Successionsrechte verlustig gingen. Für die freie Ehe fehlen die directen Nachrichten. Wahrscheinlich war hier der Wille des Mädchens der bestimmende, doch so, daß ihm die Tutoren und ein Familienrath zur Seite traten und in Collisionsfällen vom Gerichte entschieden wurde. Dies scheint einerseits aus dem Character der Geschlechtstutel, andererseits aus einer vereinzelten Erzählung bei Livius hervorzugehen. Die Befugniß der Tutoren erstreckte sich nicht auf die Person des Weibes, sondern nur auf eine Auctoritatis Interpositio, wo dem Weibe keine Rechtsfähigkeit zustand. Livius erzählt, daß zu Ardea um das Jahr 440 ein Streit zwischen der Mutter und den Tutoren stattgefunden habe, welchem von zwei Freiern die Jungfrau gegeben werden sollte. Das Gericht habe die Entscheidung hierüber der Mutter zuerkannt [46]). Einen Familienrath in Verbindung mit dem Tutor finden wir auch in einer Constitution des Severus und Antoninus genannt, in welcher es über die Verlobung (wie es scheint einer Minderjährigen) heißt: Quum de nuptiis puellae quaeritur nec inter tutorem et matrem et propinquos de eligendo futuro marito convenit, arbitrium praesidis provinciae necessarium est [47]). Diese Ansicht stimmt mit dem allgemeinen Gange der Entwickelung überein, indem die Weiber, welche sui Juris waren, nach und nach den Männern gleichgestellt wurden. Mit dem Erlöschen der Geschlechtstutel war das Weib selbstständig und schloß nach eigenem Ermessen die Ehe ab, doch wurden dabei die Mutter und die Verwandten hinzugezogen. Im Falle von Dissens stand jedem Theile gerichtliche Verhandlung frei [48]).

1345) S. oben S. 78. 147—150.

1346) Liv. 4, 9.

1347) Sever. et Antonin. Cod. 5, 4, 1.

1348) Honor. et Theod. Cos. 5, 4, 20.

Das Princip der späteren Zeit, dem Weibe eine größere Selbstständigkeit und Freiheit ihrem Tutor gegenüber zuzusichern, führte unter Mark Aurel und Commodus noch ein eigenthümliches Eheverbot herbei. Ein von diesen Kaisern veranlaßter Senatsbeschluß untersagte nämlich dem Tutor und Curator mit der Mündel eine Ehe einzugehen, wenn sie ihm nicht deren Vater anverlobt oder durch testamentarische Erklärung zum Weibe bestimmt hatte. Auch dem Sohne, und wie die Interpretation der Juristen hinzufügte, auch dem Enkel und Vater des Tutors und Curators war die Ehe mit ihr untersagt. Erst ein Jahr nach Beendigung der Vormundschaft, nachdem der Vormund Rechenschaft abgelegt hatte und die Frist für die Restitutio in integrum verflossen war, durfte eine solche Ehe eingegangen werden [49]. War sie vor diesem Termine geschlossen, so war sie keine Ehe, sondern eine unerlaubte Verbindung, welche wie ein Adulterium bestraft werden konnte. Der Mann wurde infam und konnte weder durch testamentarische Bestimmung, noch durch Schenkung des Weibes etwas erwerben [49a]. Der Grund dieses Senatusconsultum ergiebt sich von selber: der Vormund sollte abgehalten werden, durch Mißbrauch der ihm über die Mündel verliehenen Macht ihr Vermögen an sich oder seine Familie zu bringen, und namentlich keine Gelegenheit finden, sich der Rechenschaft über eine etwaige ungetreue Verwaltung desselben durch eine Ehe mit der Mündel zu entziehen. Deßhalb war ihm auch die Ehe mit der Mutter seiner Mündel nicht untersagt, ebenso wie auch zwischen der Tochter des Vormundes und seinem Pupillen eine rechtmäßige Ehe geschlossen werden konnte [49b]. Einen ähnlichen Grund hatte auch die in der späteren Kaiserzeit gegebene Verordnung, daß weder ein römischer Provincialbeamter während seiner Amtsführung mit einer Provincialin eine Ehe eingehen, noch seinen Sohn mit ihr verheirathen durfte [50].

1349) Paul. Dig. 23, 2, 36 Tutor vel curator adultam uxorem ducere non potest, nisi a patre desponsa destinatave testamento vel nominata condicione nuptiis secuta fuerit. id. l. 37. 59. 60. 66. Papin. ib. 62. Tryphonin. ib. 67. Callistrat. ib. 64. Cod. 5, 6. Auch auf den Freigelassenen, den heres extraneus und den einem Anderen adoptirten Sohn des Vormundes bezog sich das Verbot, nicht aber auf seinen emancipirten Sohn.

1349a) Marcell. Dig. 48, 5, 7. Nec matrimonium est hoc et potest adulterii accusari. Paul. Dig. 23, 6, 66. Diocl. et Maxim. Cod. 5, 6, 7. Marcian. Dig. 34, 9, 2 §. 1. Ulp. Dig. 24, 1, 32 §. 28.

1349b) Auch der Großvater konnte die Tochter seines emancipirten Sohnes, über die er die Tutel führte, mit seinem Enkel verheirathen Tryphon. l. l. §. 1.

3. Patronat.

Der Patron hatte auf die Ehe seiner Freigelassenen nur einen sehr untergeordneten Einfluß. Der Libertus bedurfte wie ein erwachsener Sohn, der sui Juris war, keiner Zustimmung des Patrons zu seiner Ehe, die Freigelassene dagegen hatte den Patron zu ihrem Geschlechtstutor und bedurfte seines Consenses in eben solchem Grade, wie das vollbürtige Weib, welches sui Juris war. Wie wenig Befugniß der Patron als Geschlechtstutor hatte, zeigt sich daraus, daß er sich oft bei der Freilassung die Conditio Viduitatis eidlich versichern ließ, ein Mißbrauch, der seit der Lex Julia et Papia und der Lex Aelia Sentia mit Verlust des Patronats bestraft wurde[51]). Hätte ihm ein ausgedehntes Recht zugestanden, die Ehe zu verhindern, so würde dies Versprechen unnöthig gewesen sein. Indirect hatte jedoch der Patron dadurch einen nicht unbedeutenden Einfluß, daß wenn er der Ehe seiner Freigelassenen nicht zustimmte, diese ihm die Operä auch fernerhin leisten mußte; stimmte er ein, so erlosch die Verpflichtung der Liberta[51a]). Dies Verhältniß darf aber nicht mit dem eigentlichen Consense verwechselt werden, wie schon daraus hervorgeht, daß die Patronin, mochte sie zu der Ehe consentirt haben oder nicht, die Ansprüche auf Operä behielt[52]). Nur in einem Falle war die Liberta an ihren Patron gebunden. Hatte er sie nämlich zu dem Zwecke freigelassen, um sie selbst zu heirathen, so konnte sie nur dann mit einem anderen eine Ehe eingehen, wenn der Patron ihr die Ehe gekündigt hatte[52a]).

1350) Paul. Dig. 23, 2, 38. 65. Marcian. ib. 57. Papin. ib. 63. Gordian. Cod. 5, 4, 6. Gratian. Valentin. Theod. Cod. 5, 7. Cod. Theod. 3, 6.

1351) Paul. Dig. 37, 14, 15. Qui contra legem Aeliam Sentiam ad jurandum libertum adegit, nihil juris habet nec ipse, nec liberi ejus. Dig. 38, 16, 3 §. 5; 28, 2, 24; 40, 9, 31 u. 32.

1351a) Hermog. Dig. 38, 1, 48. Sicut patronus ita etiam patroni filius et nepos et pronepos, qui libertae nuptiis consensit, operarum exactionem amittit, nam haec, cujus matrimonio consensit, in officio mariti esse debet. Celsus 38, 1, 30 §. 1.

1352) Hermog. l. l. §. 2. Patronae item filiae et nepti et pronepti patroni, quae libertae nuptiis consensit, operarum exactio non denegatur, quia his nec ab ea, quae nupta est, indecore praestantur.

1352a) Licinnius Rufin. Dig. 23, 2, 51. Matrimonii causa ancilla manumissa a nullo alio uxor duci potest, quam a quo manumissa est, nisi patronus matrimonio jus renuntiaverit. Ulp. 24, 2, 11. Quod ait lex (Julia et Papia): Divortii faciendi potestas libertae, quae nupta est patrono, ne esto. id. Dig. 23, 2, 45. Alexand. Cod. 5, 5, 1.

II.

Altersbestimmungen.

Da die Ehe liberorum quaerendorum causa eingegangen wurde, so mußte schon bei der Schließung derselben Geschlechtsreife vorhanden sein [53]). Der technische Ausdruck hierfür ist pubes vom Jüngling gesagt, viri potens, viri patiens vom Mädchen. Jener war nach zurückgelegtem vierzehnten, diese nach zurückgelegtem zwölften Jahre für die Ehe reif [54]). Die frühe Geschlechtsreife war ein Resultat des Klimas und allein empirische Beobachtung hatte diese Altertermine festgesetzt [55]).

Der *Eintritt* in die Geschlechtsreife wurde nicht bloß als physisches Ereigniß angesehen, sondern als die Altersstufe, mit welcher die bürgerliche Selbstständigkeit begann. Daher zog er außer dem Rechte und der Fähigkeit zur Ehe noch andere rechtliche Folgen nach sich. Die nicht unter patria Potestas stehenden Kinder werden mündig, die Knaben treten aus der Tutel, die Mädchen treten aus der Minderjährigkeitstutel in die Geschlechtstutel und erhalten die eigene Verwaltung ihres Vermögens [55a]). Hiermit steht das Recht zu testiren in

---

1353) Ulp. 5, 2. Justum matrimonium est, si inter eos qui nuptias contrahunt, connubium sit et tam masculus puber, quam femina potens sit. Inst. 1, 10. Justas nuptias inter se coeunt . . . masculi quidem puberes, feminae viripotentes.

1354) Fest. s. h. v. Pubes et puber qui generare potest; is incipit esse a quatuordecim annis, femina a duodecim viri potens sive patiens.

1355) *Macrob.* sat. 7, 7. *Ita* nec veteribus calor mulierum habebatur incognitus. Nec hoc tacebo, quod cum calor semper generationis causa sit, feminae ideo celerius, quam pueri fiunt idoneae ad generandum, quia calent amplius. Nam et secundum jura publica duodecimus annus *in femina* et quartus decimus in puero definit pubertatis aetatem. Macrob. somn. Scip. 1, 6. Post annos autem bis septem ipsa autem aetatis necessitate pubescit. Tunc enim moveri incipit vis generationis in masculis et purgatio feminarum; ideo et tutela puerili *quasi virile* jam robur absolvitur, de qua tamen feminae propter votorum festinationem maturius biennio legibus liberantur. Was Varro berichtet ap. Censor. 14 bezieht sich nur ganz allgemein auf die physische Entwickelung und ist wahrscheinlich ebenso wie eine *ähnliche Stelle* bei Serv. ad Aen. 4, 653 griechischer Philosophie entlehnt.

1355a) Ulp. 11, 28. Liberantur tutela masculi quidem pubertate. Instit. 1, 22. Pupilli pupillaeque, quum puberes esse coeperint, tutela liberantur. Ulp. Dig. 42, 4, 5 §. 2. Ait praetor: Si is pupillis in suam tutelam venerit eave pupilla viripotens fuerit et recte defendetur: eos qui bona possident, de possessione decedere jubebo. Gaj. 1, 145. Si quis filio filiaeve testamento tutorem dederit, et ambo ad

Verbindung [56]). Bei den noch unter väterlicher Gewalt befindlichen Kindern können diese rechtlichen Folgen natürlich nicht stattfinden. — Mit der Pubertät treten die Knaben ferner in das öffentliche Leben ein, sie dürfen in der Volksversammlung, bei den Gerichtsverhandlungen, auf dem Forum erscheinen und können vor dem Volke arrogirt werden [56a]).

1. Pubertätsbestimmung bei Knaben.

Alle Nachrichten von Augustus bis Justinian geben als den Pubertätstermin der Knaben das vierzehnte Jahr an, und es ist kein Grund zu glauben, daß dieser Termin in früherer oder in späterer Zeit ein anderer gewesen sei. Unter August wird das vierzehnte Jahr durch Verrius Flaccus bezeugt, unter Claudius durch Proculus und seine Schule, unter Galba und Domitian durch Quintilian, unter Trajan durch Javolenus Priscus, unter Antoninus und Mark Aurel durch Gajus, aus der Zeit von Septimius bis Alexander Severus durch Paulus, Ulpian und Tertullian, weiterhin durch Constantin, Macrobius, Justinian und durch Isidor [57]). Wenn

pubertatem pervenerint, filius quidem desinit habere tutorem, filia vero nihilominus in tutela permanet. Senec. consol. ad Marc. 24. Pupillus relictus sub tutorum cura usque ad XIV annum fuit. Tertull. de virg. veland. 11. Feminas quidem a duodecim annis, masculum vero a duobus amplius ad negotia mittunt, pubertatem in annis, non sponsalibus aut nuptiis decernentes: materfamiliae vocatur licet virgo et paterfamilias licet investis. Macrob. somn. Scip. 1, 6.

1356) Ulp. Dig. 28, 1, 5. A qua aetate testamentum vel masculi vel feminae facere possunt videamus. Verius est in masculis quidem quartum decimum annum spectandum, in feminis vero duodecimum completum. id. Dig. 28, 6, 2. Gaj. 2, 113. Videntur ergo melioris conditionis esse feminae quam masculi, nam masculus minor annorum XIV testamentum facere non potest, etiamsi tutore auctore testamentum facere velit, femina vero post XII annos testamenti faciendi jus nanciscitur. Paul. rec. sent. 3, 4ª §. 1. Diocletian. et Maximian. Cod. 6, 22, 4.

1356ª) Valer. Max. 5, 4, 4. M. Cotta, eo ipso die, quo togam sumsit virilem... Cn. Carbonem, a quo pater ejus damnatus fuerat, postulavit. Gell. 5, 19. Gaj. 1, 102.

1357) Fest. s, v. pubes. Quintil. instit. 4, 2, 5. Gaj. 1, 196; 2, 113; 1, 145. Ulp. 11, 28; Dig. 28, 1, 5; 28, 6, 2. Paul. rec. sent. 3, 4ª §. 1. Tertull. de virg. vel. 11. Constant. Cod. Theod. 2, 17, 1 §. 1. Macrob. l. l. Justinian. Cod. 5, 4, 25; 5, 60, 3. Isidor. 11, 2. Wir halten diese chronologische Aufführung nothwendig, da von der Bestimmung des Pubertätstermines zugleich auch das Tirocinium Fori abhängt, in Betreff des letzteren aber die Ansicht aufgestellt ist, daß es früher in einer älteren Lebenszeit gehalten worden sei, als späterhin. Zugleich wird hierdurch die Meinung widerlegt, daß dieser frühzeitige Pubertätstermin erst in der Kaiserzeit aufgekommen sei.

Verrius Flaccus das vierzehnte Jahr angiebt, so werden wir glauben müssen, daß diese Bestimmung nicht etwa erst zu seiner Zeit eingeführt sei, sondern daß sie weiter hinauf in das Alterthum zurückreicht.

Die Pubertät wurde in alter Zeit aber nicht bloß nach den Jahren, sondern auch nach der physischen Entwickelung beurtheilt [58]). Die Quellen reden unzweideutig davon, daß eine Besichtigung des Körpers stattgefunden habe. Worin sie bestand, zeigt uns die Indignation, mit welcher sich später das sittliche Bewußtsein dagegen aussprach [59]). Man untersuchte, ob der Jüngling körperlich völlig ausgebildet und zeugungsfähig sei. Wir erkennen hierin einen uralten Gebrauch, der seiner Entstehung nach in die vorhistorische Zeit zurückfällt und der dem Geiste des höheren Alterthumes völlig angemessen ist [60]). Die Ansicht, daß er seinen Ursprung erst dem Streite der späteren Juristen verdanke, ist schon deßwegen unrichtig, weil die spätere Zeit mit ihren veränderten Begriffen von Sittlichkeit eine solche Sitte nicht aufgebracht hätte, sondern vielmehr abschaffen mußte. In der Reflexion der Rechtsgelehrten zerfiel jene ursprüngliche Einheit des alten Institutes, welche die Pubertät zugleich ex annis und ex habitudine corporis beurtheilt hatte, indem die Proculejani einen abstracten Alterstermin für genügend hielten, die Cassiani dagegen vorzugsweise die physische Beschaffenheit berücksichtigt wissen wollten. Eine dritte Ansicht, als deren hauptsächlichster Vertreter ein Priscus — wahrscheinlich Javolenus Priscus — genannt wird, repräsentirt die Tradition, welche Alter und Prüfung der physischen Beschaffenheit verband [61]). So konnte im Laufe der Zeit die Art der

---

1358) Inst. 1, 22. Pubertatem autem veteres quidem non solum ex annis, sed etiam ex habitu corporis in masculis aestimari volebant. Serv. ad Aen. 7, 53. Secundum jus dictum, in quo et ex annorum ratione et ex habitu corporis aetas comprobatur. ad Eclog. 8. 40. Recte cum annis conjungit habitum corporis. Nam in jure pubertas ex utroque colligitur.

1359) S. Anm. 1362.

1360) Anderer Ansicht scheint Savigny zu sein Syst. 3, S. 65.

1361) Ulp. 11, 28. Puberem Cassiani quidem eum esse dicunt, qui habitu corporis pubes apparet, i. e. qui generare possit, Proculiani autem eum, qui quatuordecim annos explevit; verum Priscus eum puberem esse, in quem utrumque concurrit, et habitus corporis et numerus annorum. Gaj. 1, 196 . . . putant, qui habitu corporis pubertatem ostendit, h. e. qui generare potest. Sed in his, qui pubescere non possunt, quales sunt spadones, eam aetatem esse spectandam, cujus aetatis puberes fiunt. Sed diversae scholae auctores annis putant pubertatem aestimandam i. e. eum puberem esse. Isid. orig. 11, 2. Quidam autem ex annis pu-

Pubertätsbestimmung in gewissen Fällen controvers werden. Der Streit der Rechtsgelehrten wurde mit solchem Eifer geführt, daß Justinian von ingentia librorum volumina spricht, die darüber geschrieben waren, und demselben erst durch eine Constitution ein Ende machte. Er schaffte die Prüfung der Geschlechtsreife ab, weil sie mit den sittlichen Begriffen seiner Zeit nicht mehr vereinbar sei[62]).

Hatte der Knabe den gesetzlichen Alterstermin zurückgelegt, war er als pubes bei der Prüfung erkannt, so erfolgte das Tirocinium Fori, als die vor den Augen der Bürger vorgenommene Manifestation, daß der Knabe aus den Kinderjahren ausgetreten und in die Zahl der erwachsenen Bürger aufgenommen sei. Die Feierlichkeit zerfiel in zwei Theile, in die häusliche und öffentliche. Dem Knaben wurden seine Insignia Pueritiä, die Bulla und die Toga präterta abgenommen[63]). Die erstere, die ihn vor den Einflüssen dämonischer Gewalten geschützt hatte, wurde den Laren zu Ehren über dem Hausheerde aufgehängt[63a]), als Dank, daß sie den Knaben unter ihrer Obhut zum Manne hatten heranreifen lassen: der Jüngling bedurfte keines Amulettes mehr, da er durch eigene männliche Kraft sich vor den Angriffen feindlicher Mächte sichern konnte. Die Präterta wurde mit der Toga pura und Tunica recta vertauscht[64]). Die letztere ist das einfache Unterkleid aus alter Zeit; warum sie recta hieß, ist be-

---

bertatem existimant, i. e. eum puberem esse, qui quatuordecim annos expleverit, quamvis tardissime pubescat. Certissimum autem puberem esse, qui et ex habitu corporis pubertatem ostendat et generare jam possit. Quintil. 4, 2, 5. De jure quaeritur, ut apud centumviros: . . . pubertas annis an habitu corporis aestimetur.

1362) Inst. 1, 22. Nostra autem majestas dignum esse castitate nostrorum temporum bene putavit, quod in feminis et antiquis impudicum est visum esse, i. e. inspectionem habitudinis corporis, hoc etiam in masculos extendere. Et ideo sancta constitutione promulgata, pubertatem in masculis post quartum decimum annum completum ilico initium accipere disposuimus, antiquitatis normam in feminis personis bene positam suo ordine relinquentes, ut post duodecimum annum completum viripotentes esse credantur. Justin. Cod. 5, 60, 3. Indecoram observationem in examinanda marium pubertate resecantes . . . indagatione corporis inhonesta cessante. Justin. Cod. 5, 4, 25. Sic enim et antiqui juris contentio dirimetur et immensa librorum volumina ad mediocrem modum tandem perveniunt.

1363) Pers. 5, 30. Cum primum pavido custos mihi purpura cessit. Prop. 4, 1, 131. Ubi bulla rudi demissa est aurea collo. Senec. ep. 1, 4.

1363a) Pers. 5, 31. Bullaque succinctis laribus donata pependit.

1364) Fest. exc. s. v. regillis. Plin. 8, 48. Catull. 68, 15.

reits oben besprochen[65a]), die Toga pura das Oberkleid, die auch virilis und libera genannt wurde im Gegensatze zu der praetexta als dem Kleide der Kinder und der Unmündigen; das ganze Tirocinium Fori wird hiervon als togae virilis dies, als togam puram dare bezeichnet[66]). Da die Toga das gewöhnliche Kleidungsstück war, so hieß der Jüngling, welcher dieselbe erhielt, vesticeps, der Knabe in der Prätexta dagegen investis[67]). — Die Annahme der Toga war ein religiöser Act, sie geschah vor den häuslichen Göttern und war wahrscheinlich mit einem Opfer verbunden[68]). Wie bei der Hochzeit und bei jeder Feier der Art waren Zeugen anwesend, hauptsächlich die Gentilen und Clienten[69]). Mit den Manneskleidern erhielt der Knabe wahrscheinlich auch die Waffen, denn vom Begriffe des Mannes war die Wehrhaftigkeit unzertrennlich. So wurde dem Cajus Cäsar, dem Enkel und Adoptivsohn des Augustus, am Tage seines Tirociniums von der römischen Ritterschaft eine silberne Lanze zum Geschenke gemacht, ebenso auch seinem Bruder Lucius Cäsar[70]), ein Geschenk, das nur dann einen Sinn zu haben scheint, wenn auch die übrigen Knaben an ihrem Tirocinium Waffen erhielten. Auch die athenischen Epheben erschienen am Tage ihrer Mündigsprechung zum ersten Mal bewaffnet, ungeachtet der eigentliche Kriegsdienst erst zwei Jahre später begann[71]). — Nach der Beendigung der häuslichen Feier erfolgte die Deductio in Forum. Der Jüngling wurde vom Vater oder Vormunde auf das Forum geführt unter Begleitung von Freunden und Verwandten[72]). Auf dem Forum mögen sich alle an diesem Tage zu Männern erklärten Knaben mit ihren Vätern und Begleitern ver-

---

1365a) S. 276.

1366) Cic. ad Att. 5, 20, 4; 9, 17 u. 19. Phil. 2, 18. Suet. Claud. 2.

1367) S. Anm. 825.

1368) Prop. 4, 1, 132. Matris et ante deos libera sumta toga. Von dem häuslichen Opfer redet wahrscheinlich auch Tertull. de idol. 16. Officia vero privatorum et communium solennitatum ut togae purae . . . his accomodantur sacrificia.

1369) Tertull. l. l. f. Anm 1372.

1370) Monument. Ancyran. Grut. inscr. p. 231. Equitem autem Romani universi principem juventutis Romanorum parm — — — hastis argenteis donatum appellarunt.

1371) Schömann antiq. jur. publ. Graec. p. 198.

1372) Senec. ep. 1, 4. Tenes utique memoria, quantum senseris gaudium, cum praetexta posita sumpsisti virilem togam et in forum deductus es. Sueton. Oct. 26. Dio Cass. 55, 22. Suet. Tib. 15. Nero 7. Cic. pro Muren 22. Ueber die Begleitung Appian. bell. civ. 4, 30. Nicol. Damasc. de instit. Cesaar. 4.

sammelt haben. Von hier aus zog man auf das Capitol, wo ein Opfer dargebracht wurde[73]. An demselben Tage wurden die Jünglinge in die Bürgerlisten eingetragen[74]; wo und von wem dies geschah, ist nicht berichtet. Nach der Anordnung des Servius Tullius mußte für einen jeden eine Geldmünze in den Tempel der Juventas niedergelegt werden, ebenso wie bei Geburt und Tod, ursprünglich an Stelle eines Opfers, welches späterhin zugleich als statistischer Anhaltspunct benutzt wurde[75].

Der Tag, an welchem das Tirocinium stattfand, war nach altem Herkommen das Fest der Liberalien[76], welches alljährlich am siebenzehnten, nicht, wie fälschlich angenommen wird, am sechszehnten März gefeiert wurde[77]. Schon die Alten haben es versucht, dies Zusammentreffen zu erklären. Ovid giebt folgende Deutungen: Sive quod ipse puer semper juvenisque videris, et media est aetas inter utrumque tibi. Seu quia tu pater es, patres sua pignora, natos, commendant curae numinibusque tuis. Sive quod es Liber, vestis quoque libera per te sumitur et vitae liberioris iter. An quia cum colerent prisci studiosius agros et faceret patrio rure senator opus et caperet fasces a curvo consul aratro nec crimen duras esset habere manus, rusticus ad ludos populus veniebat in urbem, sed dis,

---

1373) Valer. Max. 5, 4, 4. M. Cotta eo ipso die, quo togam sumsit virilem, protinus ut e Capitolio descendit. Suet. Claud. 2. Togae virilis die circa mediam noctem sine solenni officio (nicht sacrificio) lectica in Capitolium latus est. Appian. bell. civ. 4, 30. *Ἀτίλιος δὲ, ἄρτι τὴν τῶν τελείων περιθέμενος στολὴν, ᾔει μὲν, ὡς ἔθος ἐστὶ, σὺν πομπῇ φίλων ἐπὶ θυσίας ἐς τὰ ἱερά.* Vielleicht fand dies Opfer nicht auf dem Capitolium, sondern auf dem Forum statt. Nicol. Damasc. de instit. Caes. 4. *Κατέβαινε δ᾽ εἰς τὴν ἀγορὰν περὶ ἔτη γεγονὼς τεσσαρεσκαίδεκα ὥστε ἀποθέσθαι μὲν αὐτὸν ἤδη τὴν περιπόρφυρον ἐσθῆτα, ἀναλαβεῖν δὲ τὴν καθαρὰν σύμβολον οὖσαν τῆς εἰς ἄνδρας ἐγγραφῆς. περιβλεπόμενος δ᾽ ὑπὸ παντὸς τοῦ δήμου διά τε εὐγένειαν καὶ λαμπρότητα εὐγενείας ἔθυε τοῖς θεοῖς.*

1374) Appian. l. l. (*Ἀτιλίου*) *δὲ ἐγγραφέντος τοῖς πίναξιν, οἱ φίλοι καὶ οἱ θεράποντες διεδίδρασκον, ὁ δὲ μόνος καὶ ἔρημος ἐκ δαψιλοῦς παραπομπῆς ἐς τὴν μητέρα ἐχώρει.* Dio Cass. 55, 22. *Κἀν τῷ αὐτῷ τούτῳ ἔτει ὅ, τε Ἀγρίππας ἐς ἐφήβους, μηδενὸς τῶν αὐτῶν τοῖς ἀδελφοῖς τυχὼν ἐσεγράφη.* ib. 56, 29. *Γάλβας τότε ἐν αὐτῇ τῇ νουμηνίᾳ ἐς τοὺς ἐφήβους ἐνεγράφη.*

1375) Dion. 4, 15, s. oben S. 374. Hierauf bezieht sich Tertull. ad nat. 2, 11. Juventam novorum togatorum.

1376) Ovid. Fast. 3, 771. Restat ut inveniam quare toga libera detur luce fere pueris, candide Bacche tua. Cic. ad Attic. 6, 1, 9. Quinto togam puram Liberalibus cogitabam dare, mandavit enim pater.

1377) Ovid. Fast. 3, 713. Tertia post Idus lux est celeberrima Baccho.

non studiis ille dabatur honos ... Ergo ut tironem celebrare frequentia posset, visa dies dandae non aliena togae [78]). Die beiden ersten und die letzte Erklärung sind zu allgemein gehalten, als daß sie genügen könnten, die dritte hat Becker angenommen: „weil die Toga libera ist, wird sie an den Liberalien gegeben" [79]). Aber auch dies ist eine äußerliche Erklärung, welche bei dem Namen stehen bleibt. Jener Zusammenhang muß vielmehr in einer inneren Wesenseinheit des Tirocinium Fori und des Liberalienfestes gesucht werden. Liber ist der Gott der Zeugungskraft in der Natur wie im menschlichen Leben [80]), nicht etwa bloß Gott des Weinstockes, wie gräcisirende Dichter glauben machen könnten. Sein Symbol ist der Phallos, der an seinem Feste umhergetragen wird [81]), um Fruchtbarkeit den Feldern, Heerden und Menschen zu verleihen. Wenn an diesem Tage die Jünglinge nach vorhergegangener Prüfung der Geschlechtsreife für puberes, für zeugungs- und heirathsfähig, erklärt wurden, so heißt dies nichts anderes, als daß sie unter den Schutz des Gottes der Zeugung gestellt werden, der an diesem Tage verehrt wird. Wie über Felder und Thiere, so soll auch über sie der Segen des Gottes kommen, damit sie ihren Vätern Nachkommen und dem Staate kräftige Bürger geben: „patres sua pignora, natos, commendant curae numinibusque tuis". Das ungebildete, aber gläubig fromme Alterthum scheuete sich nicht, offen darzulegen, worauf in der That das Forbestehen der Familie und des Staates beruhete. Die spätere Zeit, in welcher die alte Einheit politischer und religiöser Elemente sich getrennt hatte und die letzteren fast ganz in den Hintergrund zu treten anfingen, vernachlässigte den Schutz der Götter, und hielt das Tirocinium auch an anderen Tagen als an den Liberalien. Daher finden sich unter den einzelnen uns überlieferten Fällen nur wenige, wo es an den Liberalien stattfindet, meistentheils ist es auf den Anfang des Jahres verlegt [82]); doch ist hierbei nicht zu vergessen, daß diese Beispiele fast sämmtlich der kaiserlichen Familie angehören und das Volk ohne Zweifel am Herkommen treuer festhielt. Man nahm sogar, wenn

1378) Ovid. Fast. 3, 773 – 788.

1379) Becker Gallus 2, S. 76.

1380) Augustin. de civ. dei 7, 21. Liberi sacra, quem liquidis seminibus ac propter hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt. ib. 6, 9; 4, 11.

1381) Augustin. l. l. 7, 21.

1382) S. 412. 413.

es die Verhältnisse mit sich brachten, nicht mehr in Rom auf dem Forum, sondern auch in anderen Städten Italiens und des Auslandes jenen Act vor[83]), der ursprünglich recht eigentlich auf den engen, nach außen hin geschlossenen Verein der Gemeinde und die feierliche Theilnahme am Feste der nationalen Götter berechnet war.

Wir haben in dem Obigen mit Savigny, Rudorff und Rein[84]) die Identität der Pubertätserklärung und des Tirocinium vorausgesetzt. Es ist nothwendig, hierauf näher einzugehen, da uns keine directen Zeugnisse der Schriftsteller darüber vorliegen. Als Beweis der Identität dürfte sich Folgendes geltend machen lassen.

1. Sowohl juristische als nicht juristische Schriftsteller gebrauchen die Ausdrücke, welche sich auf das Tirocinium fori beziehen, vesticeps, sumta virili toga, investis, praetextatus identisch mit denen, welche die Pubertät und Impubertät bezeichnen[85]). So sagt Festus s. h. v.: vesticeps puer, qui jam vestitus est pubertate; die Annahme der Toga (des Vesticeps) wird demnach mit dem Eintritte in die Pubertät (vestiri pubertate) identisch gesetzt. Auch aus dem Gegensatze der folgenden Worte bei Festus: e contra investis qui necdum pubertate vestitus geht hervor, daß er investis und impubes gleich setzt. Dasselbe will Nonius sagen, so falsch auch seine Erklärung ist, s. h. v.: investes dicuntur impuberes, quibus propter teneram aetatem nulla pars corporis pilat . . . Sed melius intelligi potest investes appellatos, quasi in Vesta, id est in pudicitia et castitate; die Bekleidung mit der Toga hängt demnach davon ab, daß der Knabe zur Pubertät gediehen ist. Die Identität ergiebt sich ferner aus der Vergleichung zweier Stellen bei Gellius und Gajus[86]). Dort heißt es arrogari nôn potest nemo nisi vesticeps, hier item impuberem apud populum adoptari aliquando prohibitum est. Beide Stellen besagen dasselbe, sie reden von der Arrogation vor dem Volke. Fiele die Pubertätserklärung vor das Tirocinium Fori (— denn daß sie nachher stattfände,

1383) Der jüngere M. Tullius Cicero erhielt die Toga zu Arpinum, Cic. ad Attic. 9, 19 (quoniam Roma caremus, vgl. 9, 6); Q. Tullius Cicero zu Laodicea ib. 5, 20; M Antonius, der Sohn des Triumvirn, zu Alexandrien Plut. Ant. 9. 10.

1384) Savigny System 3, S. 60. Rudorf Vormundschaft 2, S. 93. Rein röm. Privatr. S. 114 u. in Pauly Realenc. 1, 196. Aehnlich Dirksen Beiträge S. 288.

1385) S. auch Dirksen a. a. O. Schilling Institut. u. Gesch. des röm. Privatr. 2, S. 135.

1386) Gell. 5, 19. Gaj. 1, 102.

davon kann gar keine Rede sein —), wäre also pubes und vesticeps dem Alter nach verschieden, so würde der bei dem Volke zu arrogirende pubes kein vesticeps, sondern ein investis sein, was mit den directen Worten des Gellius in Widerspruch steht.

2. Das Tirocinium hat, wie gezeigt worden ist, zum Zweck, den Knaben als pubes zu erklären, darum trägt er *bis* dahin das Kinderkleid und erhält erst dann das Manneskleid. Die Pubertät ist ihrerseits nichts anderes, als der Austritt aus der Knabenzeit, Erklärung der Pubertät und Annahme der Toga virilis bezeichnet demnach ein und dasselbe Factum. Daher freute sich das römische Volk, als Drusus und Nero, die Söhne seines Lieblings Germanicus, die Toga virilis erhielten, quod Germanici stirpem jam puberem adspiciebat[87]). Daher ermahnt Claudius seinen Sohn Britannicus, der noch tener und impubes war, daß er wachsen und stark werden möge, damit er ihm recht bald die Toga virilis verleihen könne[88]).

3. Der *Eintritt* in die Pubertät giebt das Recht, eine legitime Ehe einzugehen. Hiermit ist aber die Annahme der Toga virilis vorausgesetzt. Der Jüngling kann im Knabenkleide nicht heirathen, da auch das Mädchen bei der Hochzeit mit der Toga pura und der Tunica recta angethan sein muß.

4. Auch die *Identität* der rechtlichen Folgen läßt sich nachweisen. Mit Eintritt in die Pubertät hört die Tutel auf, ebenso auch mit dem Tirocinium[89]). Ferner können nur die puberes arrogirt werden, denn die Arrogation mußte apud populum geschehen[90]). Diese an die Pubertät geknüpfte Berechtigung fällt damit zusammen, daß man nach Anlegung der Toga in den Comitien und auf dem Forum erscheinen darf.

Wie verhält sich aber der Pubertätstermin zu dem Jahre, in welchem das Tirocinium Fori gehalten zu werden pflegte? Ueber die *Zeit* des Tirociniums bestehen drei verschiedene Ansichten. 1) Es fällt in das vollendete vierzehnte und angefangene fünfzehnte; so Ferrarius, Keppler, Valesius, Dodwell[91]).

1387) Tac. ann. 3, 29.

1388) Suet. Claud. 43.

1389) Vgl. Anm. 1355[a]. Fest. exc. s. h. v.: Aurea bulla insigne erat puerorum praetextatorum, quae dependebat eis a pectore, ut significaretur eam aetatem alterius regendam consilio. schol. ad Juv. 10, 99. ad Pers. 5, 30.

1390) S. Anm. 1386.

1391) Ferrarius de re vestiar II, 1 (Graev. thes. VI). Kepplerus de anno nat.

— 2) In das vollendete fünfzehnte und angefangene sechszehnte; so Sigonius, Bayfius, Fabricius, Norisius und Schott[92]. — 3) In das angefangene sechszehnte und vollendete siebenzehnte; so Gruchius, Salmasius und Manutius[93]. — Die neueren Forscher haben sich meist der zweiten Ansicht angeschlossen, so Niebuhr, Rein und Kloß[94], Savigny der ersteren[95]. Böttiger verbindet die zweite und dritte Annahme: in der älteren Zeit soll das vollendete sechszehnte, in der späteren das vollendete fünfzehnte die Zeit des Tirociniums gewesen sein; ebenso Becker und Rein[96]. Diese Verschiedenheiten beruhen darauf, daß man von den einzelnen Fällen des Tirociniums, welche uns berichtet sind, immer nur einige hervorgehoben hat, andere dagegen unberücksichtigt ließ. Wir führen die uns bekannten Beispiele auf. 1) Virgil, geboren am 15. October 684, erhielt die Toga 699, also im 15. Jahre[97]; 14 Jahr und 5 Monate, wenn wir das nicht näher bestimmte Tirocinium an die Liberalien setzen wollen. 2) M. Tullius Cicero, Sohn des Redners, geboren 690, Tirocinium 705[98], also etwa 15 Jahr alt; ungewiß bleibt, ob das 15. Jahr vollendet war oder nicht[99]. 3) Q. Tullius Cicero, der Neffe, erhielt die Toga an den Liberalien des Jahres 703, also etwa 14 Jahr 8 Monate alt, da seine Mutter im Jahre 687 mit ihm

---

Christ c. 10. Henr. Valesius not. ad Nicol. Damasc. de institut. Caesar. Aug. 4 in Excerpt Peiresc. p. 477. Dodwell praelect Camden. V §. 1—6.

1392) Sigonius de judic. III c. 19. Laz. Bayfius de re vestiar. 10 (Graev. thes. VI). Franc. Fabricius historia Ciceronis ad a. XVI. Fr. Norisius Cenotaph. Pisan. diss. II c. 4. p. 114. Aug. Fr. Schott de lege Villia annali in opusc. juridic., Lips. 1770 p. 5.

1393) Gruchius de comitiis II, 3 26 K. (Graev. thes. I). Salmasius ad Lamprid. Commod. 2. Manutius ep. de toga Rom. C. Beier ad Cic. Lael. p. 56.

1394) Niebuhr röm. Gesch. 1 (Ausg. 3), S. 491. Rein röm. Privatr S. 114. Kloß in Jahns Jahrb. 1837 S. 85, nur daß der letztere eine größere Willführ von Seiten des Vaters annimmt.

1395) Savigny System 3, S. 63.

1396) Böttiger opusc. p. 206. Becker Gallus 2, S. 15. Rein in Pauly Realenc. 6, 2, S 1996.

1397) Donat. Vit. Virg. 1. 8 Die Berechnung des Norisius, der den Virgil im 16. Jahre „qui annum XVI inibat“ die Toga annehmen läßt, hat bereits Savigny a. a. O zurückgewiesen.

1398) Cic. ad Att. 1, 2, 1; 9, 19, 1; 9, 6, 2.

1399) Es ist eine ganz willführliche Annahme von Norisius: annum XV explevit. Wir können aus jenen Angaben nur schließen, daß er im 15. Jahre stand, wie Savigny richtig bemerkt.

schwanger war[1400]. Für den älteren Cicero läßt sich die Zeit nicht bestimmen[1]. 4) Octavianus Augustus, geboren am 23. September 691, erhielt die Toga am 18. October 706 bald nach der Schlacht von Pharsalus, nach der Zurückkunft seines Großoheims, also kurz nach Vollendung seines 15. Jahres[2]. 5) M. Antonius Antyllus, ältester Sohn des Triumvirn und der Fulvia, mit der sich dieser im Jahre 46 nach Cäsars Abreise zum spanischen Kriege verheirathete, erhielt im Winter nach der Schlacht von Actium in Alexandrien die Toga[3], also 14 Jahre alt und vielleicht einige Monate darüber. 6) Cajus Cäsar und 7) Lucius Cäsar, Enkel des Augustus von seiner Tochter Julia und Agrippa, beide 14 Jahr alt[4]. 8) Agrippa Posthumus, ihr Bruder, erhielt die Toga am Anfange des Jahres 758[5], also nach Vollendung des 15. Jahres, da er erst nach dem Tode seines Vaters (März 742) geboren war. 9) Tiberius, geboren am 16. November 712; sein Tirocinium Fori fand nach dem Triumphe der Schlacht von Actium statt, also etwa nach Zurücklegung seines 14. Lebensjahres[6]. 10) Drusus, Sohn des Tiberius, etwa 2 Jahr vor dessen Verheirathung mit Julia (743) geboren, erhielt die Toga bei der Zurückkunft seines Vaters aus Rhodus (755), also in einem Alter von 14 Jahren[7]. 11) Cajus Caligula er-

---

1400) Cic. ad Att. 1, 10, 4; 5, 20, 9; 6, 1, 9.

1401) Aus Cic. Brut. 88, 303 ff. folgt nur, daß Cicero 16 Jahr alt sein Tirocinium schon gehalten hatte, aber nicht wie alt er damals war. In der Stelle Crassus mortuus, Cotta expulsus, judicia intermissa bello, nos in forum venimus bedeuten die letzten Worte nicht in forum deducti sumus, sondern in foro versari coepimus. Noch weniger läßt sich aus der Stelle Lael. 1 u. Phil. 12, 11, 27 ermitteln.

1402) Feriale Cumanum Rhein. Mus. N. F. 4 S. 630. Nicol. Damasc. de instit. Caes. 4. Die hier gemachte Angabe: *περὶ ἔτη μάλιστα γεγονὼς τεσσαρεσκαίδεκα* ist nicht ganz genau. Unrichtig ist es, nach Suet. Oct. 8. Duodecimum annum agens aviam Juliam defunctam pro concione laudavit; quadriennio post virili toga sumta das Alter des Augustus beim Tirocinium auf 16 Jahre bestimmen zu wollen; duodecimum annum agens bedeutet vielmehr 11 Jahre alt.

1403) Plut. Ant. 9. 10. 71. Dio Cass. 48, 54; 51, 15; 61, 6. Suet. Oct. 63.

1404) Suet. Oct. 26. Gruter inscript. p. 231; 228, 5. Fälschlich schließt Norisius aus Tac. ann. 1, 3, daß beide in ihrem 15. Jahre noch praetextati gewesen seien und erst nach vollendetem 15. die toga virilis empfangen hätten.

1405) Dio Cass. 55, 22; das Tirocinium des Agrippa wird hier gleich am Anfange des Jahres genannt *Ἐπί τε τοῦ Κορνηλίου καὶ ἐπὶ Οὐαλερίου Μεσσάλου ὑπάτων.. Ἀγρίππας ἐς ἐφήβους μηδενός τῶν τοῖς ἀδελφοῖς τυχὼν ἐσεγράφη*; hieraus folgt, daß es zu Anfang des Jahres stattfand wie in den genannten Fällen.

1406) Dio Cass. 57, 18. Sueton. Tib. 5. 6.

1407) Sueton. Tib. 15. Dio Cass. 54, 31. 35.

hielt erst im 20. Jahre die Toga[8]). 12) **Nero**, geboren am 15. December 790, empfing die Toga zu Anfang des Jahres 804[9]), noch nicht 14 Jahr alt. 13) **Galba**, geboren am 23. December 750, feierte sein Tirocinium zu Anfang des Jahres 767[10]), fast 16 Jahr alt. 14) **Mark Aurel** im 15. Jahre[11]). 13) **Commodus** am 5. Juli 176 p. Chr. n., fast zwei Monate vor der Zurücklegung seines 14. Jahres, da seine Geburt auf den 31. August 161 fällt[12]). 16) **Antonius Caracalla**, geboren den 4. April 188, erhielt die Toga noch vor Anfang des Jahres 202, also noch etwa 4 Monate vor der Zurücklegung seines 14. Jahres[13]).

Von diesen sechszehn Tirocinien sind zwölf nach noch nicht zurückgelegtem fünfzehnten, vier nach vollendetem fünfzehnten Lebensjahre gehalten. Wenn wir so die einzelnen Fälle genauer und vollständiger als bisher berücksichtigen, so ist wenig Grund zu der Ansicht vorhanden, als wäre das Tirocinium in der Regel nach vollendetem fünfzehnten oder angefangenen sechszehnten oder gar noch später gehalten. Ein absoluter Alterstermin läßt sich aus den vorliegenden Fällen nicht bestimmen, vielmehr ist es klar, daß er verrückt werden konnte[14]). Aber es läßt sich auch keineswegs sagen, daß er ein völlig willkührlicher gewesen sei; die Schriftsteller drücken selbst ihr Befremden über die Verspätung aus, so bei Caligula, als er sechszehn und ein halbes Jahr alt noch ein prätextatus war[15]). In anderen Fällen dagegen sagen sie, daß die Toga zu früh angenommen sei. Dies gilt von den Knaben, welche noch nicht das vierzehnte Jahr zurückgelegt hatten. So bei Nero, von dem es heißt: „toga maturata", als er

---

1408) Sueton. Calig. 10. Vgl. Savigny a. a. O. S. 61 Anm. k.

1409) Sueton. Ner. 6. 7. Tac. ann. 12, 41.

1410) Dio Cass. 56, 29 Sueton. Galb. 4.

1411) Capitol. Aurel. 4.

1412) Lamprid. Commod. 1 2. 12.

1413) Spart. Sever. Septim. 16. Dio Cass. 78, 6.

1414) Vgl. Anm. 1394.

1415) Suet. Calig. 10. In Liviae Augustae proaviae suae contubernio mansit, quam defunctam praetextatus **etiam tum** pro rostris laudavit . . . vicesimo aetatis anno accitus Capreas a Tiberio uno atque eodem die togam sumsit et barbam posuit. Er war geboren am 31. August 765, Livia starb 782 (Tac. ann. 5, 1; Dio Cass. 58, 2. Plin. 15, 8), also stand er in seinem 17. Jahre, als er ihr als praetextatus die Leichenrede hielt.

erst 13 Jahr 15 Tage alt war [16]); so bei Britannicus, der ungeachtet des lebhaftesten Wunsches seines Vaters die Toga nicht erhielt, weil er noch nicht älter als dreizehn Jahr, noch impubes war [17]). Es liegt nahe, hiermit den gesetzlich festgestellten Pubertätstermin in Verbindung zu bringen, der von jeher in das zurückgelegte vierzehnte Jahr fiel. Dies Jahr war offenbar der früheste Termin des Tirociniums, die Zeit, von welcher an der Knabe die Toga virilis erhalten konnte. Vor ihm das Tirocinium vorzunehmen, war nicht erlaubt und nur kaiserliche Willkühr konnte davon eine Ausnahme machen, wie dies bei Nero, Commodus und Caracalla geschah. Der späteste Terminus ist das sechszehnte Jahr, was darüber hinaus liegt, gilt als Verspätung. Nur der Anfangspunct war gesetzlich festgestellt, der Endpunct war durch andere Bestimmungen, namentlich durch den Anfang des Kriegsdienstes, der mit dem siebenzehnten Jahre begann, regulirt [18]).

1416) Tac. 12, 41. S. Anm 1409.

1417) Sueton. Claud. 43.

1418) Das zurückgelegte siebenzehnte Jahr als Anfang des Kriegsdienstes erhellt aus Gell. 10, 28: C. Tubero historiarum primo scripsit Servium Tullium . . . pueros esse existimasse, qui minores essent annis septemdecim, atque inde ab anno septimo decimo, quod idoneos jam esse reipublicae arbitraretur, milites scripsisse. Liv. 22, 57. Dictator ex auctoritate patrum dictus M. Junius et Tib. Sempronius magister equitum delectu edicto juniores ab annis septemdecim et quosdam praetextatos scribunt. Nach Anlegung der Toga übten sich die Jünglinge auf dem Marsfelde in den Waffen. Cic. pro Cael. 5. Bisweilen begab man sich auch sofort in das Lager, um unter der Leitung eines bewährten Kriegers zu dienen, allein man war hierzu vor jenem Termine nicht verpflichtet. Ebenso pflegten die athenischen Epheben nicht sofort zu dem *activen* Kriegsdienste herangezogen zu werden, sondern sie wurden 2 Jahre lang in den Waffen geübt und als περιπόλοι an den Grenzen Atticas verwandt. Schoemann jus publ. p. 198. — Anders Gruchius u. Niebuhr a. a. O., welche das Tirocinium und den Anfang des Kriegsdienstes zusammenfallen lassen; dasselbe nehmen auch Böttiger a. a. O. u. Becker Gallus 2, S. 75 wenigstens für die ältere Zeit an. Man stützt sich hierbei auf die angeführte Stelle des Livius: „Die ab annis septemdecim sind offenbar die, welche im siebenzehnten Jahre stehen, vom siebenzehnten Jahre an; die jüngeren waren also noch alle praetextati, sonst würden die sechszehnjährigen nicht übergangen und noch jüngere (praetextati) ausgehoben sein“. So Becker. Die Stelle sagt nur Folgendes, wie der Zusammenhang beweist: Außer den zum Kriegsdienste verpflichteten juniores wurden auch noch einige praetextati herangezogen; die Noth drängte so, daß nicht allein, wie gleich darauf erzählt wird, 8000 Sklaven bewaffnet wurden, sondern sogar einige Knaben, die nicht einmal die Toga virilis angelegt hatten, mit in das Feld zogen. Nur was besonders auffallen mußte, wird hier von Livius erzählt: die zwischen dem

Hiermit stimmen die allgemeinen Angaben über den Termin des Tirocinium überein, welche uns in den Scholien zu Juvenal und Persius überliefert sind. Dort heißt es: praetexta genus erat togae, qua utebantur pueri adhuc sub disciplina usque ad quintum decimum annum, deinde togam accipiebant [19]); hier: praetexta juvenilis est vestis, qua usque ad sextum decimum annum pueri utebantur, in quo cultu dicit sub disciplina esse [20]). Diese Stellen widersprechen sich nur scheinbar, wenn die eine das fünfzehnte, die andere das sechszehnte Jahr angiebt; die eine bezeichnet den Terminus a quo, die andere den Terminus ad quem. Usque ad quintum, usque ad sextum decimum heißt nicht mit zurückgelegtem fünfzehnten oder sechszehnten Lebensjahre, sondern mit dem Eintritte in das fünfzehnte, nachdem das vierzehnte zurückgelegt ist, und ebenso mit dem Eintritte in das sechszehnte. So verlangt es der Sprachgebrauch. Jener Termin stimmt mit dem Pubertätstermine überein, wie er uns von Verrius Flaccus bis zu Justinian hin berichtet wird. Die Worte ad annum quintum decimum sind vollkommen identisch mit den Ausdrücken der Rechtsquellen über den Pubertätstermin: post completum quartum decimum, post impletos quatuordecim annos, post excessum quatuordecim annorum, a quatuordecim annis, explevit quatuordecim annos. Das Scholion zu Persius bezeichnet dagegen den ungefähren letzten Termin, welchen man bei der Anlegung der Toga einzuhalten pflegte.

Es fragt sich nun, wie kam es, daß nur der Anfangstermin gesetzlich bestimmt war? Die Gründe hierfür liegen nicht ferne. Durch die Erfahrung hatte sich das zurückgelegte vierzehnte Jahr als dasjenige festgestellt, vor welchem die Pubertät nicht einzutreten pflegte; Ausnahmen hiervon konnten nicht als normal gelten und den Erfahrungssatz nicht umstoßen. War nun der Knabe mit Vollendung seines

---

Tirocinium und dem Conscriptionsalter stehenden Jünglinge, welche bereits kriegerischen Uebungen obzuliegen pflegten und ohne daß es aufgefallen wäre in das Heer eingereiht werden konnten, sind hier gar nicht genannt. Beispiele solcher Prätertati geben Senec. de benef. 3, 33. Servavit in proelio patrem Scipio et praetextatus in hostes equum concitavit. Valer. Max. 3, 1, 1. Aemilius Lepidus puer etiamtum progressus in aciem hostem interemit, civem servavit. Cujus tam memorabilis operis index est in Capitolio statua bullata et incincta praetexta S. C. posita. (vgl. die Münze bei Noris. l. l. p. 115 mit der Aufschrift M. Lepidus a. XV. h. o. c. s. = hostem occidit, civem servavit).

1419) Schol. Pers. 5, 30.

1420) Schol. Juv. 10, 99.

vierzehnten Jahres pubes, so mußte man nach altem Herkommen mit der Anlegung der Toga virilis bis zu den nächsten Liberalien warten, um ihn an diesem Feste unter den Schutz des Liber zu stellen. Hierdurch aber wurde ein Unterschied von fast einem Jahre in dem Alter des Knaben beim Tirocinium hervorgerufen. Ein Knabe, der im April geboren war, konnte, weil er an den Liberalien seines vierzehnten Lebensjahres den gesetzlichen Termin noch nicht erreicht hatte, erst an den Liberalien des folgenden Jahres die Toga erhalten und hatte dann fast das ganze fünfzehnte Jahr schon zurückgelegt. Außer nach den Jahren wurde die Pubertät aber auch nach der physischen Beschaffenheit geprüft. Ergab sich, daß der Knabe noch nicht völlig ausgebildet war, so mußte sein Tirocinium verschoben werden, bis die körperliche Reife eingetreten war. Aus diesen Gründen war ein Schwanken schon seit der ältesten Zeit von selbst gegeben. Dies fand um so mehr in der späteren Zeit statt, als man sich schon erlaubte, an anderen Tagen als den Liberalien das Tirocinium zu halten, und als die Geschlechtsreife, die früher ein wesentliches Erforderniß war, nach der Ansicht der Juristen nicht mehr berücksichtigt zu werden brauchte. Aber ungeachtet sich die uns überlieferten Fälle meistens auf Mitglieder der kaiserlichen Familie beziehen, denen, weil sie lege soluti waren, eine Willkühr am ehesten erlaubt war, so finden wir dennoch als Regel, daß die Toga virilis innerhalb des fünfzehnten Jahres angenommen zu werden pflegte. Wo diese Zeit überschritten ist, lassen sich meistens die besonderen Gründe angeben[21]).

2. Pubertätserklärung bei Mädchen.

Der Termin für die Geschlechtsreife der Mädchen war das zurückgelegte zwölfte Jahr[22]). Auch diese Bestimmung stammt aus alter Zeit und hat bis in die späteste Zeit keine Veränderungen erfahren. Eine feierliche Erklärung wie das Tirocinium Fori fand

---

1421) So bei August, der mit Antritt des fünfzehnten Jahres die Toga nicht annehmen konnte, weil sein Vormund Toranius im Kriege gegen Cäsar abwesend war; er erhielt sie erst, als sein Großoheim nach Rom zurückgekehrt war. So bei Caligula, vgl. Suet. Calig. 10. u. bei Agrippa Posthumus. Dio Cass. 55, 22.

1422) Plut. comp. Lyc. c. Num. 4. Τῶν δὲ Ῥωμαίων δωδεκαετεῖς καὶ νεωτέρας ἐκδιδόντων. Fest. s. v. pubes. Macrob. somn. Scip. 1, 6. Gaj. 2, 113 (vgl. 1, 145). Ulp. Dig. 24, 1, 32 §. 27; 42, 5, 17 §. 1; 27, 6, 11 §. 3; 48, 5, 13 § 8; 28, 1, 5; 28, 6, 2. Paul. rec. sent. 3, 4ª §. 1. Pompon. Dig. 23, 2, 4. Dioclet. et Maxim. Cod. 6, 22, 4. Justinian. Cod. 5, 60, 3; 5, 4, 25. Instit. 1, 22. Dio Cass. 54, 16.

nicht Statt; an dessen Stelle stand die Hochzeit. Bei der Hochzeit legte das Mädchen wie der Knabe beim Tirocinium die Präterta ab und die Toga pura und Tunica recta an, eine uralte Sitte, die auch da noch fortdauerte, als das Weib im gewöhnlichen Leben längst keine Toga mehr trug. Auch die Hochzeit ist wie das Tirocinium ein religiöses Fest, sie steht wie jenes unter dem Schutze der Gottheiten, die der Fruchtbarkeit und der Erzeugung vorstehen. Analog dem Tiro legt die Braut eine Münze im Sacellum der Wegelaren nieder. Wir haben bereits oben die hier nur angedeuteten Sätze näher begründet.

Mit der Pubertät war Jünglingen und Jungfrauen das Recht zur Ehe gegeben. Ein Recht aber, wovon man keinen Gebrauch gemacht, ein Termin, den man bloß willkührlich angenommen hätte, kannten die Alten nicht. Mit dem Eintritte in die Pubertät pflegte wenigstens in älterer Zeit die Ehe eingegangen zu werden, wenn sich hierfür auch kein directes Zeugniß aus den Schriftstellern beibringen läßt. Es verlangte dies die Rücksicht auf die Familie, deren Fortbestehen man sobald als möglich gesichert sehen wollte, die Rücksicht auf den Staat und die Götter, ja es erschien dies als Naturnothwendigkeit. Noch in später Zeit, als schon längst die alte Lebensordnung in der Familie zertrümmert war wurde es für rathsam gehalten, mit dem Eintritte in die Geschlechtsreife zu heirathen[23]). Daher sagt Paulus: Interest enim reipublicae et hanc solidum consequi, ut aetate permittente nubere possit[24]). Die Lex Julia und Papia Pappäa verlangte, daß ein zwanzigjähriges Weib Kinder geboren, ein fünfundzwanzigjähriger Mann Kinder erzeugt habe. Hatten sie diesen Termin, welchen ihnen das Gesetz als den äußersten vorschrieb, überschritten, so verfielen sie in die harten Strafen, welche auf Kinderlosigkeit gesetzt waren[25]).

3. Ehen der Minderjährigen und Ueberjährigen.

Die Ehe der Minderjährigen galt nicht als Ehe, da weder physische Fähigkeit noch ernstlicher Wille vorhanden sein konnte. Aus-

---

1423) Ein Beispiel aus der Zeit des zweiten punischen Krieges ist der Sabiner Ligustinus Liv. 42, 34. Quum primum in aetatem veni, pater mihi uxorem . . . dedit. In aetatem ist hier soviel wie ineunte aetate, d. h. mit dem Eintritte in die Pubertät.

1424) Paul. Dig. 42, 5, 18.

1425) Ulp. 15. 16. Gaj. 2, 111. 286. 207.

nahmsweise eintretende Frühreife wurde nicht berücksichtigt, sondern man hielt an dem abstracten Alterstermine von vierzehn und zwölf Jahren fest. Dem früheren Alterthume mußten solche Ehen fremd sein. Da sie nicht ausdrücklich untersagt waren, so wurden sie in späterer Zeit hin und wieder formell geschlossen, aber galten rechtlich erst dann, wenn jenes Alter von beiden Seiten erreicht war[26]). Bis dahin wurden die Gatten nur als Verlobte angesehen[27]) und ihre Verhältnisse wie die Dos nach diesem Gesichtspuncte behandelt[28]). Daher wurde das Adulterium nicht wie bei einer Ehefrau, sondern wie bei einer Sponsa behandelt[29]). War dagegen das gesetzmäßige Alter vorhanden, so wurde schlechthin die Pubertät präsumirt[29a]).

Die äußerste Grenze, von der ab eine Ehe einzugehen die Sitte untersagte, war seit alter Zeit das sechszigste Jahr für die Männer, das fünfzigste für die Frauen. Im sechszigsten begann die Senectus, hier war die männliche Kraft erloschen, die Wehrpflicht hörte auf, Versäumniß der Comitien und des Senates bedurfte keiner Entschuldigung, ja nach alter Volkstradition, die freilich von den Gelehrten umgedeutet wurde, sollen einst sechszigjährige Greise in den Tiber geworfen sein. Im fünfzigsten Jahre konnte man nicht mehr hoffen, daß das Weib Kinder gebären würde[30]). Diese alte Bestimmung war auch der Grund, warum die Lex Papia Pop-

---

1426) Pompon. Dig. 23, 2, 4. Minorem annis duodecim nuptam tunc legitimam uxorem fore, cum apud virum explesset duodecim annos.

1427) Ulp. Dig. 24, 1, 32 §. 27. Julianus tractat hanc quaestionem in minore duodecim annis, si in domum quasi mariti immatura sit deducta; ait enim hanc sponsam esse, etsi uxor non sit.

1428) Ulp. Dig. 42, 5, 17 §. 1; 27, 6, 11 §. 3. 4. Labeo Dig. 36, 2, 30.

1429) Ulp. Dig. 48, 5, 13 §. 8. Si minor duodecim annis in domum deducta adulterium commiserit, mox apud eum aetatem excesserit coeperitque esse uxor: non poterit jure viri accusari ex eo adulterio, quod ante aetatem nupta commisit: sed vel quasi sponsa poterit accusari ex rescripto divi Severi.

1429a) Impotenz des Mannes war in diesem Falle zunächst kein Hinderniß zur Eingehung der Ehe, da die Veränderung eines solchen Zustandes als möglich vorausgesetzt werden konnte. Nur dann, wenn die Unfähigkeit auf Castration beruhete, war die Ehe nichtig und ohne rechtliche Folgen. Ulp. Dig. 23, 3, 39 §. 1. Justinian. Cod. 5, 17, 10. Nov. 22, 6.

1430) Dion. 4, 6. Ἔτος ἔχουσα πεντηκοστόν· προσωτέρω γὰρ οὐκ ἔτι κυΐσκεται τούτου τοῦ χρόνου γυνή, ἀλλ᾽ ἔστιν οὗτος αὐταῖς τῶν ὠδίνων ὅρος, ὡς οἱ ταῦτ᾽ ἐξητακότες γράφουσιν. Justinian. Cod. 6, 58, 12. Si major quinquagenaria partum ediderit . . . licet mirabilis hujusmodi partus inveniatur et raro contingat.

päa über sechszigjährige Männer und fünfzigjährige Frauen keine Strafen der Ehelosigkeit verhängte [31]). Unter Tiber dehnte das Senatusconsultum Pernicianum dieselben auch auf dies Alter aus [32]), allein ein späteres unter Claudius hob dasselbe wenigstens theilweise wieder auf: Major sexagenario si minorem quinquagenaria duxerit, perinde habebitur, ac si minor sexaginta annorum duxisset uxorem. Quodsi major quinquagenaria minori sexagenario nupserit, impar matrimonium appellatur [33]). Den letzteren Fall bestimmte ein Senatusconsultus Calvitianum unter Nero dahin, daß die Ehe eines Mannes unter sechszig Jahren mit einer Frau über fünfzig nicht den Strafen der Kinder- und Ehelosigkeit entgehen sollte [34]). Justinian endlich ließ die Ehen alter Leute in jeder Beziehung als volle Ehen gelten [35]).

III.

Verwandtschaftsverhältnisse.

Die Verwandtschaftsgrade, innerhalb welcher nicht allein die legitime Ehe, sondern jede geschlechtliche Gemeinschaft untersagt war, waren bei den Römern weiter ausgedehnt als bei den meisten übrigen Völkern des Alterthums. Dies war schon den Griechen auffallend; Plutarch stellt das Problem auf, warum die Römer ihre Verwandten nicht heirathen [36]). Wir können den Erklärungen, die er gegeben hat, nicht beistimmen und müssen daher selbstständig die Gründe aufzufinden versuchen. Da die Uebertretung jener Eheverbote in enger Beziehung mit dem Pontificalrechte steht, wie wir unten sehen werden, so könnte man glauben, hier Resultate priesterlicher Weisheit vorliegen

---

1431) Ulp. 16, 1. 3.

1432) Ulp. 16, 3. Qui intra sexagesimum vel quae intra quinquagesimum annum neutri legi paruerit, licet ipsis legibus post hanc aetatem liberatus esset, perpetuis tamen poenis tenebitur ex Senatusconsulto Perniciano. Sueton. Claud. 23.

1433) Ulp. ib.

1434) Ulp. ib.

1435) Cod. 5, 4, 27; 6, 58, 12.

1436) Plut. Q. R. 108. *Διὰ τί δὲ τὰς ἐγγὺς γένους οὐ γαμοῦσι; πότερον αὔξειν τοῖς γάμοις βουλόμενοι τὰς οἰκειότητας, καὶ συγγενεῖς πολλοὺς ἐπικτᾶσθαι, διδόντες ἑτέροις καὶ λαμβάνοντες παρ᾽ ἑτέρων γυναῖκας; ἢ φοβούμενοι τὰς ἐν τοῖς γάμοις τῶν συγγενῶν διαφορὰς, ὡς καὶ τὰ φύσει δίκαια προσαπολλυούσας; ἢ πολλῶν βοηθῶν τὰς γυναῖκας ὁρῶντες δι᾽ ἀσθένειαν δεομένας, οὐκ ἐβούλοντο τὰς ἐγγὺς γένους συνοικίζειν, ὅπως ἂν οἱ ἄνδρες ἀδικῶσιν αὐτὰς, οἱ συγγενεῖς βοηθῶσιν.*

zu sehen. Allein das Pontificalrecht selber war nicht das Ergebniß individuellen Geistes und gesetzgeberischen Willens, sondern die zum Gesetz gewordene Sitte, ein aus der Erfahrung von Jahrhunderten gesammelter, von den Vätern ererbter Schatz heiliger Normen. Die Priester waren nur Wächter und Ausleger des Gesetzes, welche die Uebertretungen zu sühnen hatten. Jene Eheverbote sind vielmehr durch natürlichen Instinkt aus der alten Strenge und Ehrwürdigkeit der Familienverfassung hervorgegangen. Das Gefühl der Verwandtschaft war bei den Römern auch in ferneren Graden stärker und lebendiger, als bei anderen Völkern, weil die Familie durch die strengen Bande der patria Potestas und des Einen Willens, welcher in der Person des Hausherrn repräsentirt war, zu einem festen, seines gemeinsamen Ursprungs bewußten Ganzen zusammengehalten wurde. Der Sohn blieb unter der Potestas seines Vaters bis zu dessen Tode, und keine hohe Stellung im Staate konnte ihn davon lösen; seine Kinder fielen zunächst nicht in seine Gewalt, sondern in die seines Vaters; Enkel und Enkelin verehren ihren Großvater wie ihren leiblichen Vater, stehen unter seinem Schutz und Schirm, unter seiner Herrschaft. Mit der Verheirathung trennte sich der Sohn, wenigstens in der alten Zeit, nicht von dem Hause seines Vaters; unter Einem Dache, an Einem Heerde, unter dem Schutze derselben Hausgötter lebte er mit ihm. Die Geschwisterkinder wuchsen in demselben Hause auf, und da sie alle unter der Gewalt ihres Großvaters standen, mußten sie sich als Geschwister einander nahe fühlen[37]). So löste sich das Individuum erst spät von dem Stamme ab, dem es entsprossen war, und blieb auch dann noch in der natürlichen Verbindung mit ihm, als es schon begonnen hatte, seinem eigenen Willen zu folgen.

In diesen Anschauungen vereinigen sich die Angaben der Quellen, wo sie von den Eheverboten sprechen. Die Römer verabscheuen

1437) War die Gewalt durch den Tod aufgehoben, so trat die Tutel an ihre Stelle, deren Urbild die väterliche Gewalt selbst war, eine heilige Pflicht, von der Gellius 5, 13 sagt: Conveniebat autem facile constabatque, ex moribus populi Romani, primum juxta parentes locum tenere pupillos debere fidei tutelaequae nostrae creditos, secundum eos proximum locum clientes habere . . . postea esse cognatos affinesque. Die Tutel, welche den nächsten Verwandten oblag, war namentlich in der älteren Zeit nichts anderes als die Fortsetzung der väterlichen Gewalt, sie war um nichts weniger heilig und streng als jene. Der legitime Tutor war der ältere Bruder oder des Vaters Bruder. Gaj. 1, 157. In wieweit die Manus auf die Eheverbote Einfluß gehabt hat, wird sich unten zeigen.

die Ehe der Eltern mit den Kindern und der Geschwister untereinander, an Stelle der Eltern und Kinder aber stehen alle Blutsverwandte bis zum vierten Grade der Seitenlinie[37a]). Daher sagt Paulus, sogar die Ehe mit der Urenkelin der Schwester sei untersagt, quoniam parentis loco ei sum[38]), daher kehren häufig die Worte wieder parentum liberorumque loco sunt[39]). Daher sagt Aurelius Victor: consobrinarum nuptias vetuerit tanquam sororum[40]), Augustin: quod fiebat cum consobrina paene cum sorore fieri videbatur, quia et ipsi inter se propter tam propinquam consanguinitatem fratres vocantur et paene germani sunt[41]). Wenn aber selbst in später Zeit sich diese Grundsätze noch geltend machten, in einer Zeit, wo die Fundamente der alten römischen Familienverfassung schon längst untergraben waren, wo die Gesetze über die Eheverbote so häufig geschwankt hatten, wie stark muß das Bewußtsein der Verwandtschaft in der Urzeit gewesen sein, in welcher die Eheverbote entstanden sind. Das Bewußtsein aber von dem lebendigen Zusammenhange der Familienmitglieder erhielt und weckte zugleich den pudor naturalis[42]). Als echt römischer Ausdruck können hierfür die Worte des Diocletian gelten: sancta necessitudinum nomina optineant apud affectus suos piam ac religiosam consanguinitati debitam caritatem. Nefas enim credere est ea, quae in praeteritum a compluribus constat esse commissa, quum pecudum ac ferarum promiscuo ritu ad inlicita connubia instinctu exsecrandae libidinis sine ullo respectu pudoris ac pietatis inruerint[43]).

Bei den Griechen herrscht, wenigstens in der uns bekannten Zeit, nicht jene strenge väterliche Gewalt, die Geschlechter zerfielen schneller

1437a) Der Kreis, innerhalb dessen die Ehe verboten war, umschloß alle diejenigen, welche man als die nächsten Verwandten ansah. Eine Analogie bietet das Criminalrecht. Das Parricidium nämlich erstreckte sich über alle diejenigen Personen, auf welche sich die Eheverbote bezogen. Marcian. Dig. 48, 9, 1. Rein Criminalr. S. 457.

1438) Paul. Dig. 23, 2, 39.

1439) Die Stellen weiter unten bei den einzelnen Fällen. Pater, filius und filia wurde auch vom Großvater und dessen Enkeln gesagt. Julian. Dig. 50, 16, 201: Appellatione filii . . . et nepos videatur comprehendi. Et patris nomine avus quoque demonstrari intellegatur.

1440) Aurel. Vict. epit. 48.

1441) Augustin. de civ. dei 15, 16.

1442) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 2. Valer. Max. 2, 1, 7.

1443) Coll. 6, 3. 4.

in getrennte Familien mit selbstständigem Willen und die verwandten Individuen wurden leichter einander fremd. Deßhalb finden hier nicht die Eheverbote wegen Verwandtschaft in der Ausdehnung statt wie bei den Römern [44]).

Man würde aber irren, wollte man glauben, die Römer hätten gern außerhalb der weiteren Verwandtschaft geheirathet. Wie man einerseits die Ehe mit den nächsten Verwandten vermied, so suchte man sie andererseits mit den entfernteren. Von dem ganzen höheren Alterthume gilt, was Augustin sagt: Fuit autem antiquis patribus religiosae curae, ne ipsa propinquitas se paulatim propaginum ordinibus dirimens longius abiret et propinquitas esse desisteret, eam nondum longe positam rursus matrimonii vinculo colligare et quodammodo revocare fugientem [45]). Die große Wichtigkeit der Verwandtschaft mußte dazu auffordern, daß man sie durch immer neue Verbindungen immer fester zu schließen suchte. Wie in der Urzeit die Gemeinden sich auf sich selbst beschränkten, wie das Connubium Jahrhunderte lang in den engen Grenzen des Standes eingeschlossen blieb, so zog man sogar diesen Kreis noch enger, man suchte die Ehen mit denen, welche dieselben Ahnen, dieselben Sacra und denselben Namen hatten.

Die Eheverbote beziehen sich auf alle Arten der Verwandtschaft: auf Blutsverwandschaft und Verwandtschaft durch Verschwägerung, auf leibliche und Adoptivverwandtschaft. Cognation und Agnation stehen hier einander gleich, da in beiden dasselbe Blut ist. Die Affinität, wie sie überhaupt lockerer ist als jene, ist auch in den Eheverboten von geringerer Bedeutung. Adoptivverwandtschaft gilt, so lange

---

1444) S. Lasaulx z. Gesch. u. Phil. der Ehe bei den Griech. S. 66. 67. — Die patriarchalische Familienverfassung ist die allgemeine Verfassung der Urzeit und wir werden daher nicht irren, wenn wir annehmen, daß die Eheverbote bei allen mit den Römern verwandten Völkern ursprünglich ebenso weit ausgedehnt waren. Während bei den Römern die alte Familiengewalt auch noch in der späteren Zeit fortbestand, ist sie bei den Griechen auf ein Minimum reducirt, und daher mag die Verschiedenheit in den Eheverboten stammen. Die Römer haben demnach hier nichts Eigenthümliches in den Eheverboten, sondern sie repräsentiren nur die frühere, den Völkern einst gemeinsame Stufe. — Bei den Indern waren die Eheverbote fast ebenso weit ausgedehnt, wie bei den Römern: zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern, zwischen Geschwisterkindern und mit der Gattin des älteren Bruders. S. Manu 9, 66; 5, 143; 2, 5.

1445) Augustin. de c. d. 15, 16.

keine Emancipation erfolgt ist, als leibliche. Ob die Verwandtschaft durch legitime Ehe oder durch außerehelichen Umgang — wie Concubinat, servilis cognatio, vulgo quaesiti — vermittelt ist, macht in den Eheverboten keinen Unterschied [46]).

Die meisten Eheverbote haben erst im Laufe der Zeit praktische Wichtigkeit bekommen. Bei den normalen Verhältnissen der alten Zeit konnte von einer Ehe des Oheims und der Nichte, des Schwiegersohns und der Schwiegermutter nicht die Rede sein. Eine Verbindung zwischen Personen so verschiedenen Alters widerstrebte dem natürlichen und unverdorbenen Sinn der früheren Römer und galt als impar matrimonium; gleiche Altersstufen verbanden sich miteinander. Erst bei zunehmender Unsittlichkeit, bei Verrückung der ursprünglichen Vermögensverhältnisse fanden solche Mißheirathen statt. Wir gehen auf die einzelnen Fälle ein.

1. Blutsverwandtschaft.

I. Die Ehe mit Ascendenten und Descendenten jeden Grades ist untersagt. Nuptiae consistere non possunt inter eas personas, quae in numero *parentium liberorumque* sunt, sive proximi sive ulterioris gradus sint usque ad infinitum [47]). Die einzelnen Fälle sind folgende: 1) im ersten Grade: Vater und Tochter [48]), Mutter und Sohn [49]); 2) im zweiten Grade: Großvater und Enkelin [50]), Großmutter und Enkel [51]); 3) im dritten Grade: Proavus und Pronep-

---

1446) Scaev. Dig. 23, 2, 54. Et nihil interest, ex justis nuptiis cognatio descendat, an vero non. Paul Dig. 23, 2, 14 §. 3. Idem tamen, quod in servilibus cognationibus constitutum est, etiam in servilibus adfinitatibus servandum est. Instit. 1, 10, 10.

1447) Gaj. Dig. 23, 2, 53. Gaj. 1, 56. Inter eas enim personas, quae parentum liberorumve locum inter se optinent, nuptiae contrahi non possunt nec inter eos connubium est, velut inter patrem et filiam, vel matrem et filium, vel avum et neptem, et si tales personae inter se coierint, nefarias atque incestas nuptias contraxisse dicuntur. Instit. 1, 10, § 1. Ulp. 5, 6. Inter parentes et liberos infinite cujuscumque gradus connubium non est. Paul. Coll. 6, 3, 1.

1448) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 2. Contra pudorem est autem filiam uxorem suam ducere.

1449) Paul. ib. § 4. Et si plures uxores pater habuerit, nullam earum ducere possum.

1450) Paul. Coll. 6, 3, 1. Nec . . . neptem uxorem ducere possumus.

1451) Paul. Dig. l. l. §. 4. Nec avi uxorem nec proavi duci posse.

tis [52]), Proavia und Pronepos [53]). Ehen in den ferneren Graden können wegen Altersverschiedenheit nicht leicht vorkommen; schon von denen des dritten Grades heißt es: aetatis ratio prohibet [54]). Alle erwähnten Fälle umfaßt die Constitution des Diocletian und Maximian vom Jahre 295 [55]).

Dieselben Eheverbote gelten, wenn die Ascendenz und Descendenz durch außereheliche Geschlechtsverbindung vermittelt ist. Im Zweifel, ob Verwandtschaft besteht, wird dieselbe präsumirt [56]). Zwischen Ascendenten und Descendenten ist auch jede außereheliche Geschlechtsgemeinschaft untersagt [57]).

II. Mit Geschwistern ist die Ehe untersagt, sowohl wenn sie beide Eltern gemeinsam haben, als auch wenn sie Halbgeschwister sind [58]). Ehen zusammengebrachter Geschwister sind niemals gehindert, da diese in keiner Blutsverwandtschaft stehen [59]).

III. Ehen mit Geschwistern der Ascendenten, oder was dasselbe ist, mit Descendenten der Geschwister sind dem römischen Bewußtsein durchaus fremd. Die einzige Ausnahme, welche unter den Kaisern gemacht wurde, bestätigt die Regel. Die einzelnen Fälle sind folgende: 1) im dritten Grade: Patruus und Brudertochter [60]), Avunculus und Schwestertochter, Amita und Brudersohn, Matertera und Schwestersohn [61]); im vierten Grade: Patruus magnus

---

1452) Paul. Coll. l. l. (Duci) proneptem aetatis ratio prohibet.

1453) S. Anm. 1451.

1454) S. Anm. 1452.

1455) Coll. 6, 4, 5. Cod. 5, 4, 7. Ebenso Instit. 1, 10. 1.

1456) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 2. Instit. 1, 10, 10, — zwischen Mutter und Sohn Paul ib., Papin. Dig. 23, 2, 8 — für volgo quaesiti zwischen Vater und Tochter Paul. l. l.

1457) So der Concubinat Ulp. Dig 25, 7, 1 §. 3. Alexand. Cod. 5, 4, 4.

1458) Gaj. 1, 60. Sane inter fratrem et sororem prohibitae sunt nuptiae, sive eodem patre eademque matre nati fuerint, sive alterutro eorum. Paul. Dig. 45, 1, 35. Diocl. et Maxim. Coll. 6, 4, 5. Cod. 5, 4, 17.

1459) Pap. Dig. 23, 2, 34 §. 2. Inter privignos contrahi nuptiae possunt, et si fratrem communem ex novo parentium matrimonio susceptum habeant. Inst. 1, 10, 10. Scaev. Dig. 23, 2, 54.

1460) Hierüber und über die analogen Fälle unter 2 u 3 s. unten S. 447.

1461) Gaj. 1, 62. Sororis filiam uxorem ducere non licet . . . item amitam et materteram uxorem ducere non licet. Ulp. 5, 6. Paul. Coll. 6, 3, 1. Dioclet. Coll. 6, 4, 5. Instit. 1, 10, 3. Papinian. Dig. 12, 7, 5. Avunculo nuptura pe-

und Bruders Enkelin (vgl. unten), Avunculus magnus und Enkelin der Schwester, Amita magna und Bruders Enkel, Matertera magna und Enkel der Schwester [62]); 3) im fünften Grade können zwar solche Verbindungen nicht vorkommen, weil „aetatis ratio prohibet“, aber sie sind doch ausdrücklich verboten, nämlich die Ehe mit der Großenkelin des Bruders (vgl. unten), der Großenkelin der Schwester, dem Großenkel des Bruders, dem Großenkel der Schwester [63]).

Von den vorstehenden Fällen wurde ein einziger, nemlich die Ehe mit des Bruders Tochter durch ein Senatusconsultum im Jahre 49 erlaubt, als der Kaiser Claudius die Agrippina, die Tochter seines Bruders Germanicus, Wittwe des Domitius Ahenobarbus, heirathen wollte [64]). Bis dahin galt eine solche Ehe als Incest [65]) und war noch nicht vorgekommen [66]). Die Erzählungen der erwähnten Schriftsteller und die das Factum begleitenden Umstände beweisen, daß es sich hier nicht um Abschaffung eines aus dem Bewußtsein entschwundenen Gesetzes handelte, sondern um die Sanction unerlaubter Lust des Machthabers. Claudius war durch die buhlerischen Künste der Agrippina verlockt, sprach in einer heuchlerischen Rede von seinem Cölibate und beauftragte heimlich den Censor Vitellius, die Aufhebung jenes Eheverbotes im Senate zu erwirken. Der Kaiser selbst fürchtete die Macht der allgemeinen Meinung und glaubte nur dann seinen Schritt gerechtfertigt, wenn der Senat selber ihm das Anerbieten einer Ehe mit des Bruders Tochter stellte und einem jeden Bürger Gleiches erlaubte [67]). Das kaiserliche Beispiel fand zunächst keinen Nachfolger

---

cuniam in dotem dedit neque nupsit: an eandem repetere possit quaesitum est? Dixi, cum ob turpem causam dantis et accipientis pecunia numeretur, cessare condictionem. Gaj. Dig. 23, 2, 17 §. 2.

1462) Gaj. Dig. l. l. Magnam quoque amitam et materteram magnam prohibemur uxorem ducere, quamvis magna amita et matertera quarto gradu sunt. Dioclet. Coll. l. l. Contrahi non licet matrimonium . . . cum sororis filia et ex ea nepte. Instit. 1, 10, 5.

1463) Paulus Dig. 23, 2, 39. Sororis proneptem non possum ducere uxorem, quoniam parentis loco ei sum.

1464) Tac. ann. 12, 5—7. Suet. Claud. 26. Dio Cass. 60, 31. Gaj. 1, 62. Ulp. 5, 6.

1465) Suet. l. l. quae ad id tempus incestae habebantur.

1466) Tac. l. l. nova nobis in fratrum filias conjugia . . . nullo exemplo . . .

1467) Tac. l. l. c. 5 quin et incestum, ac si sperneretur, ne in malum publicum erumperet, metuebatur. c. 6. senatumque ingressus decretum postulat, quo justae inter patruos fratrumque filias nuptiae etiam in posterum statuerentur.

außer einen Freigelassenen und einen Primipilaris, oder wie Tacitus sagt, nur den Einen Tit. Alledius Severus, einen römischen Ritter, der nach der Gunst der Agrippina strebte. Das sittliche Gefühl selbst einer so herabgekommenen Zeit war tief verletzt, wie sich dies auch deutlich in Senecas Worten ausspricht: genitamque fratris, conjugem captus sibi toris nefandis flebili junxit face [68].

Hiermit aber waren keinesweges alle übrigen Fälle erlaubt. Man scheuete sich vor den Consequenzen, die das ganze System der römischen Eheverbote untergraben hätten. Vielmehr blieb die Ehe mit dem Avunculus, mit der Amita und Matertera zu allen Zeiten verboten und wurde als Incest bestraft. Es waren hierüber besondere kaiserliche Bestimmungen erlassen [69]. Dagegen verstand es sich mit der Erlaubniß der Ehe zwischen Oheim und Bruderstochter von selbst, daß auch die Ehe zwischen Großoheim und Bruders Enkelin gestattet wurde, denn es galt der Grundsatz cujus filiam uxorem ducere non licet neque ejus neptem permittitur [70], woraus von selbst die positive Bestimmung folgt, cujus filiam uxorem ducere licet, ejus neptem permittitur. Hieraus ist es zu erklären, daß fortan, so lange das Senatusconsultum Claudianum in Kraft blieb, zwar die Heirath mit der Amita magna, Matertera magna, mit dem Avunculus magnus, aber nie mit dem Patruus magnus sich untersagt findet. Ebenso mußte theoretisch auch die Ehe mit der Großenkelin des Bruders erlaubt sein, wenn ein solcher Fall hätte vorkommen können.

Das Senatusconsultum Claudianum bestand fast dreihundert Jahre lang, erst 342 wurde es durch die Kaiser Constantinus und Constans aufgehoben [71]. Unrichtig ist die Annahme, daß dies schon durch Nerva oder Diocletian geschehen sei. Von jenem heißt es bei Dio Cassus ἐνομοθέτησε . . . μήτε ἀδελφιδῆν γαμεῖν [72]; ἀδελ-

---

1468) Senec. Oct. 141. ib. 260. Demens nupsit incesta face, . . . legum immemor.

1469) Gaj. 1, 62. Fratris filiam uxorem ducere licet. Idque primum in usum venit, quum divus Claudius Agrippinam fratris sui filiam uxorem duxisset. Sororis vero filiam uxorem ducere non licet, et haec ita principalibus constitutionibus significantur. Ulp. 5, 6. Nunc autem etiam ex tertio gradu licet uxorem ducere, sed tantum fratris filiam, non etiam et sororis filiam aut amitam vel materteram, quamvis eodem gradu sint. Dio Cass. 68, 2.

1470) Instit. 1, 10, 3.

1471) Cod. Theod. 3, 12, 1. Si quis filiam fratris sororisve faciendam crediderit abominanter uxorem, aut in ejus amplexum non ut patruus aut avunculus convolaverit, capitalis sententiae poena teneatur.

1472) Dio Cass. 68, 2.

φιδή bedeutet hier aber nicht Bruderstochter, sondern Schwestertochter, da die nach Nerva lebenden Juristen, wie Gajus und Ulpian, das Senatusconsultum Claudianum noch als bestehend anführen. Vielmehr scheint das Verbot des Nerva zu den bei Gajus erwähnten constitutiones principales zu gehören, welche die weiteren Consequenzen des Senatusconsultum ausdrücklich verboten. Was ferner die Constitution des Diocletian und Maximian anbetrifft, so sind die Worte praeterea fratris tui et ex ea nepte im Codex[73]) erst später eingeschoben, wie schon längst richtig erkannt ist. Dies geht daraus hervor, daß sie in der Collatio[74]), wo die ganze Constitution aus Hermogenians Codex aufgenommen ist, sich nicht finden. Das Verbot des Constantius und Constans wurde später noch einmal eingeschärft durch Zeno und Anastasius und so auch in die Sammlung Justinians aufgenommen[75]). Hiermit war consequentermaßen auch die Ehe zwischen Großoheim und Bruders Enkelin wieder untersagt[76]).

Dieselben Grundsätze gelten auch für außereheliche Verwandtschaft und für das Concubinat[77]).

IV. Das Eheverbot zwischen Geschwisterkindern wurde zur Zeit der Republik aufgehoben, in der christlichen Kaiserzeit trat Schwanken ein, bis endlich diese Ehen für immer gestattet waren. Wir haben schon oben den Grund des hier ursprünglich bestehenden Eheverbotes in dem lebendigen Bewußtsein der Verwandtschaft gefunden, welches bei den Römern auch in den ferneren Graden bestand und in der patria Potestas seinen Ursprung hatte. Die Söhne blieben auch nach ihrer Verheirathung noch in dem Hause des Vaters, die Geschwisterkinder lebten daher in einem Hause zusammen und mußten sich als Geschwister ansehen[77a]). Die Töchter schieden zwar bei ihrer Verheirathung aus dem väterlichen Hause, allein auch für ihre Kinder mußte die Analogie der männlichen Verwandtschaft gelten. Selbst nach dem Tode des Vaters trennten sich häufig die Söhne mit ihren Familien

---

1473) Cod. 5, 4, 17.

1474) Coll. 6, 4, 5.

1475) Zeno Cod. 5, 8, 2. Anastas. Cod. 5, 5, 9. Instit. 1, 10, 3.

1476) Daher lautet das Eheverbot Instit. 1, 10, 3: Fratris vel sororis filiam uxorem ducere non licet. Sed nec neptem fratris vel sororis quis uxorem ducere potest.

1477) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 2. Ulp. Dig. 23, 2, 56. Etiamsi concubinam quis habuerit sororis filiam, licet libertinam, incestum committitur.

1477a) Plut. Crass. 1 Augustin de civ. dei 15, 16.

sprüche nicht voneinander, sie bewohnten gemeinsam das väterliche Haus, bebaueten gemeinsam das Erbgut, das ihnen, namentlich wenn es gering war, nur ungetheilt nützen konnte[78]). Daraus erklärt es sich, daß die alten Landloose von sieben Jugera sich bis in späte Zeit ungetheilt erhielten[79]). Jemehr die alte Familienverfassung zerfiel, jemehr die einzelnen Familien selbstständig wurden und die bindende Kraft des hausherrlichen Willens an Macht verlor, um so weniger anstößig mußten die Ehen der Geschwisterkinder dem römischen Bewußtsein werden. Daher ist es zu erklären, daß diese Ehen schon frühzeitig erlaubt werden; wenn die christlichen Kaiser sie wieder verbieten, so ist dies kein bewußtes Zurückkehren auf die Urzustände, sondern durch den Einfluß des Christenthums veranlaßt.

Anders die bisherige Annahme: In der ältesten Zeit, so meint man, war die Ehe unter Consobrinen gestattet. Als Beweis wird die Ehe der beiden jungen Tarquinier mit den Töchtern des Servius Tullius und die Verlobung des einen Curiatius mit der Schwester des Horatius angeführt[80]). Allein diese Beispiele scheinen uns nicht genügend, um daraus jene Folgerung zu ziehen. Die Nachricht, daß die beiden Tarquinier in einer Consobrinenehe mit den beiden Tullien gelebt hätten, beruht auf einer Conjectur des L. Calpurnius Piso Frugi, welcher auch Dionysius beistimmt[81]). Die gewöhnliche Ueberlieferung dagegen hielt die Tarquinier für Söhne des L. Tarquinius Priscus, so daß sie also nicht ihre Consobrinen, sondern ihre Nichten geheirathet hätten. So auch Livius[81a]). Zu jener Abweichung war Piso nur durch chronologische Rücksichten bewogen worden, wie Dionysius weitläufig auseinandersetzt, und die Macht der Tradition war so stark, daß auch er nicht wagte, ganz von ihr abzugehen und daher die beiden Tarquinier zu Adoptivsöhnen ihres angeblichen Großvaters machte[82]). Diese Wider-

---

1478) Plutarch Aem. Paul. 5: Ἦσαν γὰρ ἑκκαίδεκα συγγενεῖς Αἴλιοι πάντες. οἰκίδιον δὲ πάνυ μικρὸν δι ἦν αὐτοῖς, καὶ χωρίον ἓν ἤρκει πᾶσιν, μίαν ἑστίαν νέμουσι μετὰ παίδων πολλῶν καὶ γυναικῶν . . . οἱ δὲ νῦν ἀδελφοὶ καὶ συγγενεῖς ἂν μὴ κλίμασι καὶ ποταμοῖς καὶ διατειχίσμασιν ὁρίσωσι τὰ κοινὰ, καὶ πολλὴν εὐρυχωρίαν ἐν μέσῳ λάβωσιν ἀπ᾽ ἀλλήλων, οὐ παύονται διαφερόμενοι. Cat. maj. 24.

1479) Valer. Max. 4, 4, 6. 7. 8. 11.

1480) Göttling a. a. O. S. 78.

1481) Dion. 4, 6. 7. 28.

1481a) Liv. 1, 46.

1482) Dion. l. l. Ἐκεῖνος γὰρ ἐν ταῖς ἐνιαυσίαις πραγματείαις τοὐθ᾽ ἱστώρηκε μόνος· εἰ μή γε ἄρα γόνῳ μὲν ἦσαν υἱωνοὶ τοῦ βασιλέως οἱ παῖδες, ποιήσει δὲ υἱοί.

ausgleichen wollen, heißt in denselben Fehler verfallen wie Piso und Dionysius, welche die Sagengeschichte als wirkliche Geschichte ansehen und sie in ihrem pragmatisirenden Streben an dem chronologischen Maßstabe späterer Geschichte messen. Solche Widersprüche haften vielmehr an jeder Sagengeschichte und sind gerade der Beweis, daß wir hier nicht auf rein historischem Boden stehen, sondern daß Sage und Geschichte ineinander verwoben sind. Haben doch die römischen Historiker nicht einmal bemerkt, daß wenn die beiden Tarquinier Söhne des Tarquinius Priscus wären, dieselben in einer incestuosen Ehe mit ihren Nichten leben würden. Auch die Erzählung von den Horatiern und Curiatiern ist so sagenhaft, daß nicht einmal feststeht, welchem Volke die Horatier und welchem die Curiatier angehören [83]). Man könnte einwenden, wenn auch die Einkleidung dieser Erzählung mythisch sei, so seien doch die Fakta historisch und man könnte hieraus auf alte Sitten und Gebräuche schließen. Wer weiß nicht, daß gerade die Geschichte von den Curiatiern und Horatiern so viele sichere Nachrichten über altes Criminal- und Fetialrecht liefert? Allein an den Sagen sind gerade die Personen, die genealogischen und verwandtschaftlichen Verhältnisse das Unsicherste, und in der vorliegenden ist dies um so mehr der Fall, als, wie eben bemerkt, nicht einmal soviel sicher ist, ob die Horatier Römer oder Albaner sind.

Diese Beispiele reichen nicht aus, um darauf den Schluß zu bauen, daß in der ältesten Zeit die Consobrinenehen erlaubt gewesen seien. Je weiter wir in das Alterthum zurückgehen, um so fester sind die verwandtschaftlichen Bande und um so mehr müssen wir annehmen, daß die Ehen unter Geschwisterkindern verboten waren. Dazu kommen die sicheren Zeugnisse juristischer und nichtjuristischer Autoren. Ulpian sagt: Inter cognatos autem ex transverso gradu olim quidem usque ad quartum gradum matrimonia contrahi non poterant [84]). Der Censor Vitellius bei Tacitus: Et sobrinarum (matrimonia) diu ignorata tempore addito percrebuisse [85]). Denn selbst wenn wir uns der neueren Meinung anschließen wollten, daß hier sobrinae im gewöhnlichen Sinne gebraucht sei als Kinder der Consobrinen, so würde hieraus folgen, daß um so mehr noch unter Consobrinen die Ehe unerlaubt gewesen sei. Damit stimmt endlich auch das Zeugniß des Plutarch [86]).

1483) Dion. 3, 13. 21. Liv. 1, 24.

1484) Ulp. 5, 6.

1485) Tac. ann. 12, 6.

1486) Plut. Q. R. 6. πρότερον γὰρ οὐκ ἐγάμουν τὰς ἀφ᾽ αἵματος, ὥσπερ

Wann die Consobrinenehen zuerst aufgekommen sind, ist unbekannt. Plutarch theilt eine darauf bezügliche Erzählung mit: *ἀνὴρ χρημάτων ἐνδεὴς, τὰ δ' ἄλλα χρηστὸς, καὶ παρ' ὁντιναοῦν τῷ δήμῳ τῶν πολιτευομένων ἀρέσκων, ἐπίκληρον ἀνεψιὰν ἔχειν ἔδοξε, καὶ πλουτεῖν ἀπ' αὐτῆς. ἐπὶ τούτῳ δὲ γενομένης αὐτοῦ κατηγορίας, ὁ δῆμος ἀφεὶς τὴν αἰτίαν ἐλέγχειν, ἔλυσε τὸ ἔγκλημα, ψηφισάμενος πᾶσιν ἐξεῖναι γαμεῖν ἄχρις ἀνεψιῶν, τὰ δ' ἀνωτέρω κεκωλύσθαι*[87]). Unter *δῆμος* können hier wohl nur die Concilia Plebis gemeint sein[88]), und es würde hieraus folgen, daß die Consobrinenehen nicht vor dem Jahre 449, wo die Plebiscite durch das Gesetz des Valerius und Horatius zuerst allgemein bindende Kraft erhielten, erlaubt worden seien. Doch ist die Erzählung des Plutarch zu farblos und unbestimmt, als daß sie nicht in mancher Beziehung Verdacht erregen könnte.

Historisch nachweisbar sind Consobrinenehen seit dem zweiten punischen Kriege; in dieser Zeit werden sie als ganz ehrbar angesehen. Da dieselben nur beiläufig angeführt sind, so werden wir wohl annehmen müssen, daß sie nicht erst seit dieser Zeit, sondern schon früher aufgekommen seien. Das erste Beispiel findet sich bei Livius, wo Spurius Ligustinus, um zu zeigen, daß er ein guter Bürger sei, unter Anderem von sich erzählt: quum primum in aetatem veni, pater mihi uxorem fratris sui filiam dedit[89]). Andere Beispiele sind die Ehe des A. Cluentius Avitus[90]), des Brutus[91]), des älteren Antonius[92]), des Mark Aurel[93]). Die ganze Zeit der vorchristlichen Kaiser hindurch waren die Consobrinenehen üblich. Daher heißt es bei Marcellus: Uter ex fratribus meis consobrinam nostram duxerit uxorem, ex dodrante, qui non duxerit, ex quadrante heres esto[94]). Aehnlich

---

οὐδὲ νῦν τιτθίδας οὐδ' ἀδελφὰς γαμοῦσιν, ἀλλ' ὀψὲ συνεχώρησαν ἀνεψιαῖς συνοικεῖν.

1487) Plut. l. l.

1488) Becker=Marquardt röm. Alterth. II, 3. S. 179.

1489) Liv. 42, 34.

1490) Cic. pro Cluent. 5. (A. Cluentius Avitus) quum esset mortuus, Sulla et Pompejo Coss., reliquit . . . filiam, quae brevi tempore post patris mortem nupsit A. Aurelio Melino, consobrino suo . . . quum essent hae nuptiae plenae dignitatis.

1491) Plut. Brut. 13: *ἀνεψιὸς ὤν.*

1492) Plut. Ant. 9: *ἀνεψίαν.*

1493) Capit. M. Aurel. 1: consobrinam suam.

1494) Marcell. Dig. 28, 7, 23.

Papinian [95]). Jedoch waren sie nicht häufig, wie Augustin bemerkt: Experti autem sumus in connubiis consobrinarum etiam nostris temporibus propter gradum propinquitatis fraterno gradui porximum, quam raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat, quia id nec divina prohibuit et nondum prohibuerat lex humana . . . quod fiebat cum consobrina, paene cum sorore fieri videbatur [96]).

Unter den christlichen Kaisern dagegen wurden sie bald verboten. Ein Gesetz darüber erließ Theodosius der Große [97]). Die Constitution des Kaisers selbst ist nicht mehr erhalten [98]). Sie muß auf die Uebertretung die Strafe des Feuertodes gesetzt haben; denn Theodosius Nachfolger, Arcadius und Honorius, hoben im ersten Jahre ihrer Regierung (396) das auf dieser und anderen Incestehen stehende supplicium ignum et praescriptionis auf [99]). Justinian stellt das Verhältniß, wie es vor Theodosius war, wieder her [1500]).

Wir haben hier endlich noch die Frage zu erörtern, ob sich die Eheverbote der älteren Zeit noch auf weitere Grade der Seitenverwandtschaft erstreckten? Klenze bejaht sie und seiner Ansicht sind Walter, Burchardy, Göttling und Gerlach beigetreten [1]). Klenze meint nämlich, ursprünglich seien auch die Ehen unter Sobrinen, d. h. unter den Großkindern der Geschwister, verboten gewesen. Wir glauben mit Unrecht. Seine Gründe sind folgende:

1) Die Worte des Censor Vitellius bei Tacitus: Sobrinarum (matrimonia) diu ignorata tempore addito percrebuisse [2]). Es läßt

1495) Papin. Dig. 25, 7, 24.

1496) Augustin de civ. dei 15, 16.

1497) Ambros. epist. 6, 48: Nam Theodosius imperator etiam patrueles fratres et consobrinos vetuit inter se conjugii convenire nomine et severissimam poenam statuit, si quis temerare ausus esset fratrum pia pignora; et tamen illi invicem sibi aequales sunt: tantummodo quia propinquitatis necessitudine et fraterna societatis ligantur vinculo, pietati voluit debere quod nati sunt. Aurel. Vict. epit. 48. Liban. περὶ τῶν ἀγγαρειῶν II p. 558, Reiske. Cassiodor var. 7, 46. August. l. l.

1498) Cod. Theod. 3, 12, 3 nimmt Bezug auf diese Constitution.

1499) Cod. Theod. l. l.

1500) Inst. 1, 10, 4. Duorum autem fratrum vel sororum liberi vel fratris et sororis jungi possunt.

1501) Klenze über Cognaten und Affinen in Zeitschr. f. histor. Rechtsw. 6, S. 17—24. Walter Gesch. des röm. Rechts 2, S. 118. Burchardy Lehrbuch des röm. Rechts 2. S. 240. Göttling Gesch. der röm. Staatsverf. S. 78. Gerlach de Romanorum connubio p. 60.

1502) Tac. ann. 12, 6.

sich nicht leugnen, daß diese Stelle an sich betrachtet jeden Zweifel über Klenzes Ansicht beseitigen müßte. Fassen wir sie dagegen im Zusammenhange mit den übrigen Nachrichten und berücksichtigen wir den Sprachgebrauch, so gelangen wir zu einem anderen Resultate. Die älteren Gelehrten haben Recht, wenn sie sobrinarum hier für gleichbedeutend mit consobrinarum halten [3]). Hierzu ist man aber dadurch berechtigt, daß auch sonst sobrini, sobrinae für consobrini, consobrinae gesetzt wird. Außer den von Lipsius angeführten Stellen erhellt dies aus Folgendem: Donat. ad Terent. Andr. 4, 5, 6 Sobrini sunt consobrinorum filii, nam sic dicit Menander; verum ut alii putant, de sororibus nati, ut sint sobrini quasi sororini. Donat. ad Terent. Hecyr. 3, 5, 9 Consobrinus quasi sororinus, sobrini enim sunt ex duabus sororibus. Da kein Grund vorhanden ist, an der Integrität dieser Stellen zu zweifeln, so steht fest, daß sobrini, sobrinae sowohl die Kinder als die Großkinder der Geschwister bezeichnet. Auch bei Plautus Poenul. 5, 2, 108 (923): Nam mihi sobrina Ampsagura tua mater fuit, pater tuus erat frater patruelis meus scheint sobrina soviel als consobrina zu bedeuten, da es hier mit frater patruelis coordinirt steht. In den Worten sobrini und consobrini ist an sich kein sprachlicher Unterschied begründet; die Präposition con enthält weder eine Beziehung auf die Kinder, noch auf die Großkinder der Geschwister. Aehnlich wird auch cognati im engeren und weiteren Sinne gebraucht. Ursprünglich muß jenes Wort völlig dasselbe bedeutet haben wie consobrinus, erst im Laufe der Zeit hat sich ein Unterschied festgesetzt, allein dieser ist, wie wir sehen, nicht völlig durchgedrungen und die Spuren des alten Sprachgebrauchs sind nicht erloschen. So wird auch umgekehrt consobrinus für sobrinus gesetzt [4]). Wir können aber nicht allein aus sprachlichen Gründen, sondern wir müssen auch aus sachlichen in jener Stelle des Tacitus sobrinarum für das gewöhnlichere consobrinarum gesetzt halten. Claudius will seines Bruders Tochter, also im dritten Grade der Seitenverwandtschaft heirathen, der Censor Vitellius sucht dem Senate zu beweisen, daß dieses nichts Auffallendes haben könne, weil man überhaupt im Laufe der Zeit näher in der Verwandtschaft geheirathet habe, als früher. Nun waren damals die Ehen der Geschwisterkinder erlaubt, und daher lag dem Vitellius nichts näher, als

1503) So Lipsius ad l. l.

1504) Vellej. 2, 3.

sich dieser zum Beweise seiner Behauptung zu bedienen, da sie nur um einen Grad entfernter waren, als der Grad, in welchem Claudius heirathen wollte; es würde fast ungereimt erscheinen, wenn Vitellius eine so bekannte Thatsache übersehen und mit Uebergehung des vierten Grades den sechsten angeführt haben sollte, der für diesen Fall bei weitem weniger Gewicht hatte. Dieser Grund ist um so gewichtiger, als von Niemand ein Verbot der Sobrinenehen erwähnt wird. Denn Ulpian und Plutarch a. a. O. wissen nur davon, daß die Ehe mit Geschwisterkindern verboten gewesen sei; der eine nennt ausdrücklich nur den quartum gradum, der andere *ἀνεψιαν*, ungeachtet namentlich der erstere darauf ausgeht, die Grenzscheide der Eheverbote in der alten Zeit zu bestimmen.

2) Die Grenze des Jus Osculi soll nach Klenze auch die Grenze der Eheverbote sein [5]). So scharfsinnig auch diese Annahme ist, ein so tiefes Eingehen in den Geist des alten Rechts sie auch beurkundet — denn das alte Recht hat häufig für seine Bestimmungen einen concreten, sichtbaren Ausdruck, der in späterer Zeit zum Symbole wird —, so kann doch auch dieser Grund nicht geltend gemacht werden, weil das Jus Osculi weiter geht, als die Eheverbote, nemlich soweit wie die Cognation, bis zum sechsten Grade der Seitenverwandtschaft, *ἕως ἐξ ἀνεψιῶν*. Es umfaßt also auch den fünften Grad, wo ein Eheverbot noch niemals und auch nicht von Klenze angenommen worden ist und unmöglich angenommen werden kann. Jus Osculi und Eheverbote sind nicht commensurabel. Das Kußrecht ist aber auch nicht aus den Eheverboten hervorgegangen, wie Klenze meint: „Der eigentliche Grund dieser eigenthümlichen Sitte ist gerade in den verbotenen Graden zu finden" [6]). Es beruht überhaupt nicht auf geschlechtlichem Gegensatze, da auch Individuen gleichen Geschlechts das

---

1505) Polyb. ap. Athen. 10, p. 440 f. *Παρὰ Ῥωμαίοις δὲ ... ἀπείρηται γυναιξὶ πίνειν οἶνον ... λαθεῖν δέ ἐστιν ἀδύνατον τὴν γυναῖκα πιοῦσαν οἶνον. πρῶτον μὲν γὰρ οὐκ ἔχει οἴνου κυρίαν ἡ γυνή· πρὸς δὲ τούτοις φιλεῖν δεῖ τοὺς συγγενεῖς τοὺς ἑαυτῆς καὶ τοὺς τοῦ ἀνδρὸς ἕως ἐξανεψιῶν, καὶ τοῦτο ποιεῖν καθ' ἡμέραν ὁπόταν ἴδῃ πρῶτον. λοιπὸν, ἀδήλου τῆς ἐντυχίας οὔσης τίσιν ἀπαντήσει, φυλάσσεται· τὸ γὰρ πρᾶγμα, κἂν γεύσηται μόνον, οὐ προσδεῖ διαβολῆς.* Plut. Q. R. 6. *Διὰ τί τοὺς συγγενεῖς τῷ στόματι φιλοῦσιν αἱ γυναῖκες; πότερον, ὡς οἱ πλεῖστοι νομίζουσιν, ἀπειρημένον ἦν πίνειν οἶνον ταῖς γυναιξίν;... ἤ, μὴ νενομισμένου συγγενίδας γαμεῖν, ἄχρι φιλήματος ἡ φιλοφροσύνη προῆλθεν καὶ τοῦτο μόνον ἀπελείφθη σύμβολον καὶ κοινώνημα τῆς συγγενείας.*

1506) Klenze a. a. O. S. 20.

Jus Osculi haben[7]. Beides, Jus Osculi und Eheverbote, sind vielmehr coordinirt. Weil man nahe verwandt ist, hat man das Jus Osculi; weil man nahe verwandt ist, ist die Ehe verboten. Weder die Eheverbote sind Grund des Jus Osculi, noch das Jus Osculi Grund der Eheverbote. Allerdings bringt Plutarch das Kußrecht mit den Eheverboten in Verbindung, allein er giebt dies keineswegs als objective Thatsache, sondern als seine subjective Meinung, was schon daraus hervorgeht, daß er auch andere Gründe, z. B. das Weintrinken anführt. Das Jus Osculi bezeichnet nur den Kreis der Cognaten, und findet in der ganzen Cognation bis zu ihrer äußersten Grenze statt, wohin die Eheverbote niemals gereicht haben.

3) Endlich sagt Klenze: „Wir brauchen auch nicht einmal beim Zeugnisse des Tacitus stehen zu bleiben, auch Ulpian bestätigt das ältere Recht". Er beruft sich dabei auf die schon angeführte Stelle des Ulpian[8]) und fährt fort: „Cognaten heißen alle bis zum Grade der Sobrini, ohne diese Annahme ist die Stelle völlig unverständlich". Allein Klenze hat die Worte, worauf hier Alles ankommt, usque ad quartum gradum, unberücksichtigt gelassen, indem er auffallender Weise die Stelle nicht aus Ulpians Fragmenten, wo sie vollständig erhalten ist, sondern aus der Collatio anführt, in der sie nur lückenhaft aufgenommen ist.

2. Affinität.

Ursprünglich ist den Affinen nur in zwei Fällen die Ehe untersagt, zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern und zwischen Stiefeltern und Stiefkindern[9]); seit der christlichen Zeit auch noch in einem dritten Falle, nämlich in der durch Affinität entstehenden Seitenverwandtschaft zwischen Schwager und Schwägerin.

1507) Auch Männer haben das Jus Osculi, wie aus Plut. Rom. 1 deutlich hervorgeht: *Ἐξ ἐκείνου τε παραμένειν λέγουσι τὸ τοὺς συγγενεῖς τὰς γυναῖκας καὶ οἰκείους ἄνδρας ἀσπάζεσθαι τοῖς στόμασιν.*

1508) Ulp. 5, 6. Coll. 6, 2, 3.

1509) Gaj. 1, 63. (Ducere non licet) item eam quae nobis quondam socrus aut nurus, aut privigna aut noverca fuit. Ideo autem diximus quondam, quia si adhuc constant eae nuptiae, per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione inter nos nuptiae esse non possunt, quia neque eadem duobus nupta esse potest, neque idem duas uxores habere. Ulp. 5, 6. Eam denique, quae noverca vel privigna vel nurus vel socrus nostra fuit, uxorem ducere non possumus. Paul. Coll. 6, 3, 3. Nec socrum nec nurum, privignam nec novercam aliquando citra poenam incesti ducere licet. Dioclet. et Maxim. Coll. 6, 4, 5. u. Cod. 5, 4, 17 ex affinibus pri vigna, noverca, socru, nuru. Instit. 1, 10, 6

I. Zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern. Schwiegerkinder gelten als die wirklichen Kinder, namentlich die Schwiegertochter gegenüber dem Schwiegervater, der in der alten Zeit die Manus über sie hatte. Auch mit den Ascendenten der Schwiegereltern ist aus jenem Grunde die Ehe untersagt, und es ergeben sich somit drei Fälle: 1) Schwiegereltern und Schwiegerkinder: socer und nurus, socrus und gener; 2) Schwiegerkinder und Eltern der Schwiegereltern: magnus socer und pronurus, prosocrus (socrus magna) und progener; 3) Schwiegerkinder und Großeltern der Schwiegereltern; obwohl hier der Satz gilt: aetatis ratio prohibet, so ist auch dieser Fall von Paulus namentlich aufgeführt, der die Ehe mit der uxor pronepotis und der proavia uxoris als verboten angiebt [10]). — Schon durch die Sponsalien wird in diesen Fällen Affinität herbeigeführt und damit treten auch die genannten Eheverbote in Kraft [11]). Sie bestehen auch für Concubinat und außereheliche Verbindung [12]).

Für die ältere Zeit fehlen über die Ehe zwischen Schwiegertochter und Schwiegervater die Nachrichten. Doch war sie, namentlich als die Manusehe noch allgemein bestand, unstatthaft, denn die Schwiegertochter war filiae und neptis loco, und eine Ehe des Schwiegervaters mit ihr mußte in früherer Zeit nicht minder wie zur Zeit Papinians als Incest gelten [13]). Als mit dem Abkommen der Manus sich das Verhältniß zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter gelockert hatte, blieb immer noch das alte Eheverbot in Kraft. — Dagegen ist die Ehe des Schwiegersohnes mit der Schwiegermutter zur Zeit Ciceros und ohne Zweifel auch in der früheren, wenn auch von der Sitte mißbilligt, doch rechtlich nicht als Incest angesehen und bestraft worden. Der Grund davon liegt in dem laxeren Bande, welches zwischen beiden bestand. Einen Fall der Art behandelt Cicero: Sassia,

---

1510) S. Anm. 1509. Papinian. Dig. 12, 7, 5 §. 1. Noverca privigno, nurus socero pecuniam dotis nomine dedit neque nupsit. Cessare condictio prima facie videtur, quoniam jure gentium incestum committitur. 48, 5, 44. Defuncta quoque socru gener incesti postulabitur, ut adulter post mortem mulieris. Modestin. Dig. 38, 10, 4 §. 4. Paul. 23, 2, 14 §. 4. Socrus appellatione non tantum uxoris meae mater, sed et avia et proavia intelligitur, ut nullam earum ducere possim. Nurus quoque appellatione non tantum filii uxor, sed et nepotis et pronepotis continetur, licet quidam has pronurus appellant. Labeo ap. Ulp. Dig. 38, 10, 6

1511) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 4. Ulp. Dig. 23, 2, 12 §. 2.

1512) Paul. Dig. l. l. §. 3.

1513) Papin. Dig. 12, 7, 5 §. 1. Vgl. Catull. 67, 23.

die Wittwe des A. Cluentius Avitus, heirathete ihren Schwiegersohn Aurelius Melinus, nachdem sie ihn zu einer Scheidung von ihrer Tochter Cluentia bewogen hatte [14]. So hart aber auch die Vorwürfe des Cicero sind [15], so enthalten sie doch nicht einmal einen Fingerzeig, daß diese Ehe rechtlich verboten gewesen wäre. Der größte Theil derselben kommt auf Rechnung der individuellen Umstände, die unnatürliche Mutter hatte ihrer Tochter den Gatten durch buhlerische Künste entrissen und sich an ihre Stelle eingedrängt. Freilich hätte Cicero jene Verbindung zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn nicht so gebrandmarkt, wenn sie nicht überhaupt im Bewußtsein des Volkes als schimpflich gegolten hätte.

II. Zwischen Stiefeltern und Stiefkindern ist die Ehe untersagt, weil sie parentum liberorumque loco sind. Die einzelnen Fälle sind 1) Vitricus und privigna, noverca und privignus [16]. 2) Vitricus und uxoris neptis. 3) Vitricus und uxoris proneptis [17]. Nur Caracalla konnte hiervon eine Ausnahme machen, der seine Stiefmutter Julia heirathete, allein die Erzählung bei Spartian beweist, daß eine solche Ehe als Incest angesehen wurde [18]. — Für das Concubinat und andere außereheliche Verbindungen gelten dieselben Bestimmungen [19]. Als Stiefmutter wird auch die frühere Frau des Vaters angesehen, die von ihm geschieden und an einen anderen verheirathet ist [20]. Wie bei Schwiegerkindern und Schwiegereltern führen auch bei Stiefeltern und Stiefkindern schon die Sponsalien die Eheverbote herbei [21]. Auch in der Weise findet ein Eheverbot statt, daß der Stiefvater nicht die Frau des Stiefsohnes, die Stieftochter nicht den Mann der Stieftochter heirathen darf [22].

1514) Cic. pro Cluent. 5. 6.

1515) Nefario libido . . . non solum dedecore verum etiam scelere conjuncta . . . contra quam fas erat amore capta . . . ut eam non pudor, non pudicitia, non pietas, non macula familiae, non hominum fama . . . a cupiditate revocet . . . O mulieris scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum . . . vicit pudorem libido . . . tulit hoc commune dedecus jam familiae, cognationis, nominis graviter filius.

1516) Modestin. Dig. 38, 10, 4 §. 4. Ulp. 5, 6. Paul Coll. 6, 3, 3. Gaj. 1, 63. Dioclet. l. l. Papin. Dig. 12, 7, 5 §. 1; 48, 5, 38 §. 5.

1517) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 4. Aristo ap. Pompon. 23, 2, 40.

1518) Spart. Carac. 10.

1519) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 3. Scaev. Dig. 38, 19, 7.

1520) Instit. 1, 10, 3.

1521) Instit. 1, 10, 9. Ulp. 23, 2.

1522) Papin. Dig. 23, 2, 15.

III. **Zwischen Schwager und Schwägerin** war in der vorchristlichen Zeit die Ehe ebensowenig verboten [23]), wie mit der Schwestertochter der Frau [24]). Man will aus Dionysius schließen, daß in der ältesten Zeit die Ehe mit des Bruders Frau untersagt gewesen sei. Dort wird erzählt, daß Tarquinius Superbus seines Bruders Aruns Frau zum Weibe genommen habe [24a]). Allein es wird nicht dies Factum an sich mißbilligt, sondern nur die Art und Weise, wie die Ehe eingegangen wurde. Tarquinius hatte schon vorher mit seines Bruders Frau im Ehebruche gelebt, sein eigenes Weib getödtet, und ehe noch das Feuer des Scheiterhaufens erloschen war, die Möderin seines Bruders in das Ehebett ihrer gemordeten Schwester geführt. Auf diese Gräuelthaten beziehen sich auch die folgenden Worte des Dionysius: *ἀνόσια καὶ ἐξάγιστα καὶ οὔτ' Ἑλλάδος οὔτε βαρβάρου γῆς οὐδαμόθι γενόμενα πρῶτος εἰς τὴν Ρωμαίων πόλιν εἰςάγων*, nicht aber auf eine Ehe des Schwagers mit der Schwägerin. Verboten wird diese erst unter den christlichen Kaisern, zuerst von Constantius und Constans, wiederholt von Honorius und Theodosius II. u. a. [25]).

Vergleichen wir die äußersten Endpuncte in der Geschichte der Eheverbote, die älteste und die späte Zeit, so stellt sich als Resultat heraus: die Eheverbote unter Cognaten werden eingeschränkt, die unter Affinen ausgedehnt. Die Ehen der Geschwisterkinder bleiben endlich für immer erlaubt, die zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter und zwischen Schwager und Schwägerin werden verboten. In der Mitte liegt eine Zeit des Schwankens. Mißverhältnisse, wie die durch das Senatusconsultum Claudianum herbeigeführten, sind Episoden von bloß äußerlicher Ver-

---

1523) Vgl. Plut. Crass. 1. *Μάρκος δὲ Κράσσος … ἀποθανόντας δὲ τοῦ ἑτέρου τῶν ἀδελφῶν, τῇ γυναικὶ συνῴκησε.* Die Ehe mit des Bruders Tochter war verboten, mit deren Mutter also erlaubt. Der Grund ist leicht einzusehen. Mit des Bruders Tochter besteht Agnation, mit deren Mutter dagegen nur Affinität.

1524) Cic. de divin. 1, 46 §. 104. Valer. Maxim. 1, 5, 4.

1524a) Dion. 4, 79.

1525) Constantius et Constans. Theod. Cod. 3, 12, 2. Etsi licitum veteres crediderunt, nuptiis fratris solutis ducere fratris uxorem, licitum etiam post mortem mulieris aut divortium contrahere cum ejusdem sorore, abstineant hujusmodi nuptiis universi, nec aestiment, posse legitimos liberos ex hoc consortio procreari, nam spurios esse qui nascentur. Honor. et Theod. ib. 4. Honor. et Arcad. ib. 3. Valent. Theodos. et Arcad. Cod. 5, 5, 3. Zeno Cod. 5, 5, 8. Anastasius Cod. 5, 5, 9.

anlassung. Die Einschränkung der Eheverbote unter Cognaten erklärt sich aus dem Verfalle der alten Familienverfassung, aus der mehr und mehr zunehmenden Selbstständigkeit der einzelnen Familien und der leichteren Abtrennung vom Stamme, durch welche die ferneren Grade sich fremder wurden als in der Urzeit. Je mehr aber die Blutsverwandtschaft an Bedeutung verliert, desto mehr treten die Bande der Affinität hervor und daher mußten die Eheverbote unter den Affinen erweitert werden.

3. Adoptivverwandtschaft.

Für die Verwandtschaft eines Adoptivkindes galt der Grundsatz: In eam familiam, ad quam per adoptionem venit, nemo est illi cognatus praeter patrem eosve quibus adgnascitur, adfinis autem ei omnino nemo est [26]). Consequent müßten hieraus auch die Bestimmungen über die verbotenen Verwandtschaftsgrade zu folgern sein. Aber dies ist nicht der Fall, vielmehr gehen die Eheverbote weit über die Zahl der Agnaten des Adoptivkindes hinaus; sie gelten bis auf sehr wenige Ausnahmen für alle die Personen, mit welchen das leibliche Kind keine Ehe eingehen darf. Der Grund hiervon ist wohl nicht in einer bloßen „Analogie der Ehehindernisse aus leiblicher Verwandtschaft" zu suchen [26a]), sondern kann nur ein historischer, aus den Verhältnissen der früheren Zeit hervorgehender sein. Paulus läßt die Adoptivmutter und die Adoptivgroßmutter nicht als Agnatinnen des Adoptivkindes gelten [27]), und dies ist für seine Zeit, wo nur freie Ehen bestanden, richtig. Wir haben aber oben dargethan, daß es in der ältesten Zeit nur Manusehen gab, daß die Manus einst allgemein und unerläßlich mit der Ehe verbunden war. In dieser Zeit hatte das Adoptivkind auch eine weitere Verwandtschaft, die Frau und

---

1526) Modest. Dig. 23, 10, 4 §. 10. Genauer noch Paul. Dig. 1, 7, 23. Qui in adoptionem datur, his quibus adgnascitur et cognatus fit, quibus vero non adgnascitur, nec cognatus fit; adoptio enim non jus sanguinis, sed jus agnationis adfert, et ideo si filium adoptaverim, uxor mea illi matris loco non est, neque enim adgnascitur ei, propterquod nec cognata ejus fit. Item nec mater aviae loco illi est, quoniam his qui extra familiam meam sunt, non adgnascitur. Sed filiae meae is quem adoptavi frater fit, quoniam in familia mea est filia, nuptiis tamen etiam eorum prohibitis.

1526a) So Lang üb. d. Ehehindernisse der sog. bürgerlichen oder gesetzlichen Verwandtschaft, Archiv. f. civ. Praxis 21, S. 296.

1527) Paul. l. l.

Mutter des Adoptivvaters waren dessen Agnaten, mithin auch die des Adoptivkindes. Mit der Manus fiel auch die Agnation weg, aber die daraus hervorgegangenen Verbote, nach welchen keine Ehe mit der Großmutter und Adoptivmutter als den Agnatinnen des Adoptivkindes stattfinden durfte, überdauerten die Manus und bestanden auch noch in der Zeit fort, welche nur freie Ehe kannte. Von gleichem historischen Gesichtspuncte werden wir auch noch andere Bestimmungen beurtheilen müssen.

Eine durchgreifende Verschiedenheit unter den Eheverboten für adoptirte und leibliche Kinder tritt erst nach der Emancipation ein. Hier behält das leibliche Kind seine Cognations- und Affinitätsverhältnisse, das Adoptivkind muß seine Cognationsrechte verlieren, da mit der Emancipation die Agnation erlischt[28]).

a. Während der Dauer der Adoptivverwandtschaft.

A. Eheverbote mit den Agnaten.

I. Zwischen Ascendenten und Descendenten ist die Ehe bei Adoptivverwandtschaft wie bei der natürlichen untersagt[29]). Hiernach ergeben sich folgende Fälle. 1) Zwischen Adoptivvater und Adoptivtochter, zwischen Adoptivmutter und Adoptivsohn[30]). 2) Zwischen Adoptivgroßvater und Adoptivenkelin, zwischen Adoptivgroßmutter und Adoptivenkel[31]). Von den Ehen des dritten Grades, welche aetatis ratio prohibet, schweigen die Quellen.

II. Zwischen Adoptiv-Geschwistern ist die Ehe untersagt[32]).

III. Für die Ehen mit den Geschwistern der Ascendenten gelten bei der Cognatio adoptiva andere Grundsätze als bei

---

1528) Papin. Dig. 1, 7, 13. In omni fere jure finita patris adoptivi potestate nullum ex pristino retinetur vestigium, denique et patria dignitas quaesita per adoptionem finita ea deponitur.

1529) Paul. Coll. 6, 3, 2. Adoptiva cognatio impedit nuptias inter parentes ac liberos omnimodo. Gaj. 1, 59. Quamvis per adoptionem parentum liberorumve loco sibi esse coeperint, non possint inter se matrimonio conjungi.

1530) Gaj. Dig. 23, 2, 55. Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 4. Is qui adoptivus est . . . nec adoptivi patris uxorem ducere potest.

1531) Gaj. Dig. l. l. quae per adoptionem . . . neptis . . . esse coeperit. Gaj. ib. §. 1. patris adoptivi mei matrem.

1532) Gaj. Dig. 23, 2, 17. Per adoptionem quaestita fraternitas eousque impedit nuptias, donec manet adoptio. Gaj. 1, 60. Paul. Dig. 43, 1, 13 §. 1.

Cognatio naturalis. Die einzelnen Fälle sind folgende. 1) Mit der Schwester des Vaters und des Großvaters ist dem Adoptivkinde wie dem leiblichen die Ehe untersagt [33]). Dagegen ist sie mit des Vaters Halbschwester gestattet [34]), denn da diese von einem anderen Vater abstammt, ist sie nicht die Agnatin des Adoptivvaters und somit auch nicht Verwandte des Adoptivkindes. — 2) Mit des Adoptivvaters Bruder ist die Ehe verboten [35]). Hier sind also die Bestimmungen für die Cognatio adoptiva andere als für die Cognatio naturalis, da in der letzteren seit dem Senatusconsultum Claudianum eine solche Ehe gestattet war. Man hat sich bemüht, diesen Widerspruch auszugleichen. Noodt will das Senatusconsultum Claudianum nicht für die Provinzen gelten lassen [36]), allein die Kaiser Constantius und Constans richteten das Decret, worin sie dasselbe aufhoben [37]), ad provinciales Phoenices, woraus hervorgeht, daß dasselbe auch in den Provinzen bestanden hat. Der Vermuthung Zimmerns [38]), daß nur mit der Nichte die Ehe gestattet sei, mit welcher der Patruus nicht mehr in derselben Familie war, widersprechen die Quellen: Nunc autem etiam ex tertio gradu licet uxorem ducere, sed tantum fratris filiam, non etiam sororis filiam aut amitam vel materteram [39]). Noch weniger darf man mit Zimmern die Worte neptem ex filio als Interpolation ansehen. Jener Widerspruch erklärt sich von selbst, wenn wir Folgendes bedenken. Das Senatusconsultum Claudianum ist nur dadurch veranlaßt worden, daß der Kaiser seines Bruders Tochter heirathen wollte; was ihm erlaubt wurde, ward zum allgemeinen Gesetze erhoben. Aber damit waren nicht zugleich die analogen Fälle erlaubt, wie uns ausdrücklich berichtet wird. Unerlaubt blieb die Ehe mit der Tochter der Schwester, denn Claudius wollte die Tochter seines Bruders heirathen; unerlaubt blieb auch die Ehe mit der Tochter des Adoptivbruders oder mit der Adoptivtochter des leiblichen Bruders,

---

1533) Gaj. Dig. 23, 2, 17 §. 2. Utique autem amitam et magnam amitam prohibemur uxorem ducere, etsi etiam per adoptionem nobis conjuncta sint. Inst. 1, 10, 5.

1534) Ulp. Dig. 23, 2, 12 §. 4.

1535) Gaj. Dig. 23, 2, 55 §. 1. Patris adoptivi . . . neptem ex *filio* uxorem ducere non possum, scilicet si in familia ejus sim.

1536) Noodt observat. 2, 5.

1537) Cod. Theod. 3, 12, 1.

1538) Zimmer röm. Rechtsgesch. 1, S. 552.

1539) Ulp. 5, 6. Gaj. 1, 62.

denn Claudius wollte die leibliche Tochter seines leiblichen Bruders heirathen. — 3) Mit der Mutter Schwester ist bei Adoptivverwandtschaft nach der jetzigen Annahme die Ehe erlaubt [40]). Dies schließt man aus Inst. 1, 10 §. 5: Item amitam, licet adoptivam, ducere uxorem non licet, item nec materteram, quia parentium loco habentur. Qua ratione verum est, magnam quoque amitam et materteram magnam prohiberi uxorem ducere. Weil hier nur bei amitam der Zusatz licet adoptivam gemacht ist, nicht aber bei materteram, so folgert hieraus schon Theophilus, daß nur mit der Adoptiv-Amita, nicht aber mit der Adoptiv-Matertera die Ehe untersagt ist. Allein die Stelle kann, bloß für sich betrachtet, weder das eine noch das andere beweisen, so wenig man aus den folgenden Worten magnam amitam durch ein Argumentum e Contrario den Schluß ziehen darf, daß, weil hier licet adoptivam fehlt, eine Ehe mit der magna amita adoptiva erlaubt sei, ein Fall, den Gajus ausdrücklich als verboten angiebt. Wie jene Stelle erklärt werden muß, ergiebt sich, wenn man sie zusammenhält mit Gaj. Dig. 23, 2, 55 §. 1: Patris adoptivi mei matrem aut materteram aut neptem ex filio uxorem ducere non possum. Hier ist nur von Adoptivverwandtschaft die Rede, wie auch die vorhergehenden Worte des Fragmentes beweisen. Die Worte adoptivi patris müssen nicht allein zu matrem, sondern auch zu materteram bezogen werden. Es wird demnach ausdrücklich gesagt, daß das Adoptivkind die Matertera seines Vaters, die Schwester der Großmutter nicht heirathen darf, woraus von selbst das Eheverbot mit der Matertera folgt. — 4) Mit dem Bruder der Adoptivmutter ist der Adoptivtochter die Ehe gestattet. Ulpian sagt: Adoptivae sororis filiam possum uxorem ducere, cognata enim mea non est filia ejus, quia avunculus nemo fit per adoptionem et eae demum cognationes contrahuntur in adoptionibus, quae legitimae essent, id est, quae agnatorum jus haberent [41]). Auffallend möchte es nun erscheinen, daß die Ehe mit der Mutter Schwester verboten ist, denn man kann durch Adoption ebenso wenig eine Matertera als ein Avunculus werden. Wir müssen auch hier auf die Zeit zurückgehen, wo nur Manusehen bestanden. Der Adoptivbruder wurde durch die Heirath mit der Tochter seiner Adoptivschwester

---

1540) Glück Pandectencom. 23 S. 409. Lang a. a. O. 304.

1541) Dig. 23, 2, 12 §. 4. Ebenso Inst. 1, 10, 4. Ejus vero mulieris, quam pater tuus adoptavit, filiam non videris impediri, quia neque naturali neque civili jure tibi conjungitur.

zum Schwiegersohn der letzteren, allein dadurch wurde das Verhältniß zu dieser nicht geändert, er kam hierdurch zu der Familie, welcher seine Adoptivschwester angehört, in keine näheren Beziehungen, als vorher bestanden. Anders wenn bei einer Cognatio adoptiva die Schwester den Sohn ihrer Schwester geheirathet hätte. Sie würde dann in die Familie übergehen, worin ihre Schwester als Materfamilias waltete und ihr als der Schwiegermutter untergeordnet sein, der Sohn würde dann mit zwei Schwestern im Agnationsverhältnisse stehen, mit der einen als seiner Gattin, mit der anderen als seiner Mutter. Dies mußte sicherlich für die ältere Zeit anstößig erscheinen und die darauf bezüglichen Verbote erhielten sich noch, als fast nur freie Ehen bestanden.

IV. Ueber die Ehen von Adoptiv-Geschwisterkindern finden sich bei den römischen Juristen keine Angaben. Von den Zeiten der Republik bis auf Theodosius waren sie wie bei der Cognatio naturalis gestattet. Vor und nach dieser Zeit mögen analoge Bestimmungen wie über die Ehe zwischen dem Patruus und dem Avunculus mit der Nichte, zwischen der Amita oder Matertera mit dem Neffen gegolten haben.

B. Eheverbote mit Affinen.

I. Zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern müssen bei der Cognatio adoptiva dieselben Eheverbote bestehen, wie bei einer Cognatio naturalis, da die Ehe mit der Frau des emancipirten Adoptivsohnes untersagt ist[42]).

II. Zwischen Stiefeltern und Stiefkindern war die Ehe bei einer Cognatio adoptiva verstattet. Denn es heißt bei Ulpian, daß man den Mann seiner geschiedenen Gattin arrogiren könne, non sunt nuptiae incestae[43]). Dadurch wird also die geschiedene Frau den Adoptivsohn ihres früheren Mannes zum Gatten bekommen und der Adoptivsohn die frühere Frau seines Adoptivvaters, also seine Stiefmutter, zur Gattin. Da solche Ehen keine nuptiae incestae sind, so folgt daraus, daß überhaupt zwischen Adoptivkindern und ihren Stiefeltern die Ehe nicht verboten war.

b. Nach der Emancipation eines Adoptivkindes.

Der leibliche Sohn verliert durch die Emancipation nur die Agnationsrechte, behält dagegen die Cognation und Affinität, der Adoptivsohn dagegen tritt völlig aus der Verwandtschaft mit seiner Adoptivfamilie, weil er nur Agnation besessen hat. Daher fallen durch

1542) Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 1.

1543) Ulp. Dig. 23, 2, 12.

die Emancipation auch die Eheverbote zwischen dem Adoptivkinde und der Familie seines Adoptivvaters weg. Von den Juristen werden uns namentlich folgende Fälle angeführt, worin jetzt eine Ehe gestattet ist: die Ehe mit der Großmutter, mit der Matertera magna, mit des Bruders Tochter [44]) und die Ehe zwischen Adoptivgeschwistern, mag der Bruder oder die Schwester Adoptivkind sein, und mögen sie beide emancipirt sein oder nur eines von beiden [45]). — Für die Adoptivtochter oder die Frau des Adoptivsohnes bleibt nach ihrer Emancipirung nur die Heirath mit dem Vater, Großvater und Schwiegervater verboten, also mit denen, unter deren Potestas oder Manus sie unmittelbar gestanden hat. Für den emancipirten Sohn ist bloß die Ehe mit der Mutter nicht gestattet, wohl aber die mit der Großmutter [46]). Also nur die allernächsten Verwandtschaftsbeziehungen, welche während der Dauer der Adoptivverwandtschaft bestanden, werden nach der Emancipation in den Eheverboten noch festgehalten.

4. Folgen der incestuosen Ehe.

Eine Ehe innerhalb der verbotenen Verwandtschaftsgrade galt als Incest, incestae, nefariae nuptiae, sie war ungültig und mußte sofort getrennt werden. Alle aus ihr entspringenden Verhältnisse waren null und nichtig, Mann und Weib galten nicht als Gatten, Dos, Donatio, Nuptiä wurden nicht als solche angesehen. Die Kinder waren unehelich, standen in Allem den vulgo quaesiti gleich, hatten keinen Vater, sondern folgten der Mutter, entbehrten der Successionsrechte auf das Vermögen des Vaters, ja der Vater konnte ihnen weder etwas vermachen noch schenken. Weder Cognation noch Affinität entstand [47]).

Außerdem aber waren über Mann und Weib noch besondere Strafen verhängt. Der Incest wurde als die Verletzung der heiligsten Familienbande angesehen, als Befleckung des Geschlechtes, als Frevel

---

1544) Gaj. Dig. 23, 2, 55 §. 1.

1545) Gaj. Dig. 23, 2, 17. Gaj. 1, 60. Paul. Dig. 28, 2, 9 §. 4.

1546) Gaj. 1, 59. Dig. 23, 2, 55. Paul. Dig. 23, 2, 14 §. 1.

1547) Gaj. 1, 64. Ergo si quis nefarias atque incestas nuptias contraxerit, neque uxorem habere videtur neque liberos, hi enim qui ex eo coitu nascuntur, matrem quidem habere videntur, patrem vere non utique, nec ob id in potestate ejus sunt, sed quales sunt ii, quos mater vulgo concepit. Nam nec hi patrem habere . . . intelleguntur, cum his etiam incertus sit: unde solent spurii filii appellari. Ulp. 5, 17. Paul. Dig. 23, 2, 52. Incestae nuptiae neque dotem habent, ut ideo

gegen die Götter des Staates und der Familie[48]). Dies beweist schon der Name, denn das erste religiöse Gesetz war: caste adeunto deos; daher durfte sicherlich wenigstens in alter Zeit der durch Incest Befleckte wie ein mit Blutschuld Beladener die Tempel der Götter und die geweiheten Plätze nicht betreten[48a]).

Ueber die Strafen der älteren Zeit fehlen uns die Nachrichten. Aus der Zeit der Republik wird uns nur ein Beispiel einer incestuosen Ehe berichtet[49]), allein über die Strafe erfahren wir Nichts. Ob auch der Proceß gegen Servius Fulvius Flaccus[50]) eine incestuose Ehe behandelt habe, muß bei dem Mangel an näheren Daten dahin gestellt bleiben. Wir sind daher genöthigt, aus den Verhältnissen der späteren Zeit auf die der früheren zurückzuschließen. Als Strafe des Incestes wird mehrmals das Herabstürzen vom tarpejischen Felsen erwähnt, einmal auch die Sühnung des Incestes durch Pontifices. Beides ist wahrscheinlich altes Herkommen, es sind die letzten fast erlöschenden Spuren eines uralten Zusammenhanges mit dem Sacralrechte. Vielleicht hat auch die später am meisten gebräuchliche Strafe der Relegation ihren Grund in der alten aquae et ignis interdictio, jener Strafe, die für das antike Gemüth neben dem Tode die härteste war, der Ausschließung aus der Gemeinde. Sowohl mit der Todesstrafe als mit der Verbannung mag Confiscation des Vermögens verbunden gewesen sein, wie dies auch später der Fall war.

Die Nachrichten über das Herabstürzen vom tarpejischen Felsen betreffen theils incestuoses Stuprum, theils den Incest überhaupt, ohne daß eine bestimmte Art genannt wäre. Wie später so

---

omne quod perceptum est, licet fructuum nomine, auferetur. Dioclet. et Maxim. Coll. 6, 4, 3. Ut liberorum . . . successione careatur, quae juxta vetustatem Romanis legibus negabatur. Modest. Dig. 38, 10, 4 §. 8. Sciendum est, neque cognationem neque adfinitatem esse posse, nisi nuptiae non interdictae sunt, ex quibus adfinitas conjungitur.

1548) Dioclet. l. l. §. 3.

1548a) Dies folgt mit Nothwendigkeit aus der Analogie anderer religiöser Gebote. In dem höheren Alterthume, wo der Grundsatz solidarischer Einheit für jede Familie galt, büßten die Kinder einer incestuosen Verbindung mit ihren Eltern, namentlich mochte man hier von dem Rechte der Aussetzung Gebrauch machen, da ein incestuoses Kind als Monstrum angesehen wurde. So ließ August das Kind seiner Enkelin Julia aussetzen. Suet. Oct. 65. Ex nepte Julia post damnationum editum infantem agnosci alique vetuit, weil es in Unzucht erzeugt war.

1549) Plut. Q. R. 6.

1550) Cic. Brut. 32. de divin. 1, 43. auct. ad Herenn. 2, 20.

war wohl auch schon früher auf alle Arten incestuoser Verbrechen im Allgemeinen ein und dieselbe Strafe gesetzt. Es sind folgende. Unter Tiber wurde Sextus Marius wegen angeblichen Stuprums mit seiner Tochter, die er vor der Verführung des Kaisers sicher zu stellen suchte, vom tarpejischen Felsen herabgestürzt und seine Güter confiscirt [51]. Ferner behandeln Seneca und Quintilian eine wie es scheint geläufige Schulcontroverse, ob eine incesta, die beim Herabstürzen vom tarpejischen Felsen lebend geblieben war, zum zweiten Male herabgestürzt werden müsse [52]. Seneca substituirt als incesta eine Vestalin, Quintilian sagt allgemeiner: postulo ut praecipitetur incesta, lex est. Diese Strafe mag im Falle incestuoser Ehe sowohl Mann als Weib getroffen haben, wenigstens wenn bei letzterer Kenntniß des Factums vorausgesetzt werden konnte.

In welcher Beziehung aber standen die Pontifices zu dem Inceste? Da die Ansichten hierüber getheilt sind, so stellen wir die einzelnen Fälle zusammen, in denen sie erwähnt werden. 1) Die Pontifices richten und bestrafen den Incest der Vestalinnen und deren Verführer [53]. 2) Sie begutachten den Incest profaner Personen gegen die Religion, so den Incest des Clodius am Feste der Bona Dea [54]. 3) Sie sühnen den Incest profaner Personen, wie das angebliche Stuprum des Silanus und seiner Schwester Calvina [55]. 4) Endlich heißt es bei Cicero: Incestum pontifices supremo supplicio sanciunto [56]. Wenn uns hierbei Nichts über incestuose Ehe und incestuoses Adulterium berichtet ist, so kann dies nicht zu dem Glauben verleiten, daß die Pontifices zu dieser Art des Incestes in keiner Beziehung gestanden hätten; denn bedurfte incestuoses Stuprum der Sühnung, so muß Gleiches auch von den übrigen Arten des Incestes gelten.

Zunächst ist der Incest der Vestalinnen abzuscheiden. Hier richtete der Oberpriester über eine untergeordnete Priesterin. Warum aber über

1551) Tac. ann. 6, 19. Sex. Marius, Hispaniarum ditissimus, defertur incestasse filiam et saxo Tarpejo dejicitur; ac ne dubium haberetur magnitudinem pecuniae malo vertisse, aurarias ejus, quamquam publicarentur, sibimet Tiberius seposuit.

1552) Quintil. instit. 7, 8, 3. Incesti damnata et praecipitata de saxo, vixit: repetitur. 7, 8, 5. 6. Senec. controv. 1, 3.

1553) Liv. 14 ep. 22, 57. Dion. 1, 78; 8, 89; 9, 40. Fest. exc. s. v. probrum virg. Dio Cass. 78, 9.

1554) Vgl. Rein röm. Criminalrecht S. 879.

1555) Tac. 6, 19.

1556) Cic. de legib. 2, 9.

ihren Verführer, auch wenn dieser eine profane Person ist? Man kann nicht antworten, weil er ein Verbrechen gegen die Religion begangen habe; denn auch über religiöse Verbrechen profaner Personen richten die Civilgerichte [57]); der Grund ist in dem Gewaltverhältnisse, in welchem der Pontifex zu den Vestalinnen steht, zu suchen. Die Vestalin ist aus der Potestas ihres Vaters getreten, der Pontifex übt über sie eine Analogie der väterlichen Gewalt aus; er kann sie züchtigen wie der leibliche Vater [59]). Wie aber der Vater vermöge seiner väterlichen Gewalt den Adulter seiner Tochter selber bestrafen konnte [60]), so thut ein Gleiches auch der Pontifex an dem Verführer der Vestalin.

Was den zweiten und dritten Fall anbelangt, so haben hier die Pontifices keine Strafgerichtsbarkeit, sie sind nur Wächter des Gesetzes und Vermittler mit der Gottheit. Dies dürfte aus Folgendem klar werden. Strafgerichtsbarkeit haben die Pontifices nur über die Priester, außerdem ein Jus Coercendi über ihre Diener und Untergebenen und über die, welche sich ihren religiösen Anordnungen widersetzen [61]), ebenso wie der Magistrat in seinem unmittelbaren Wirkungskreise. Ueber den Meineid, der in alter Zeit von den bürgerlichen Gerichten nicht bestraft wurde, hatten sie keine Jurisdiction im strengeren Sinne des Wortes, sie legten auch hier wohl nur dem Verbrecher religiöse Büßungen und Sühnungen auf [62]). Ebenso vertreten sie in ihrem Verhältnisse zu der Familie nur die Götter, ertheilen Responsa in Sachen des Jus divinum [63]), sprechen aber keine Strafen aus. Wenn sie über die Wiederverheirathung der Schwangeren, über die Beobachtung des Trauerjahres [64])

1557) So der Bacchanalienproceß, die Processe wegen Beraubung des Tempels der Juno und der Proserpina, wegen Einführung fremder Culte; Liv. 31, 12; 39, 8—19.

1558) Ulp. 10, 5. Gaj. 1, 130. 145.

1559) Valer. Max. 1, 1, 6. Fest. s. v. ignis Vestae. Plut. Num. 10. Dion. 2, 67. Liv. 28, 11. Senec. contr. 1, 2.

1560) S. oben Anm. 216.

1561) Dion. 2, 73. Plut. Num. 9. 12. Liv. 1, 20. In der Stelle Fest. s. h. v.: Maximus pontifex dicitur, quod maximus rerum quae ad sacra et religiones pertinent, judex sit ist judex gleich arbiter wie s. v. ordo sacerdat: judex atque arbiter . . . rerum divinarum humanarumque.

1562) Plaut. Rud. 5, 3, 21 (1282). Lubet jurare; tun meo pontifex perjurio es. S. Rein röm. Criminalr. S. 796.

1563) Cic. de legib. 2, 8 §. 20. pro dom. 51. Fest. s. v. sacer. S. Anm 1551.

1564) Tac. ann. 1, 10. Abducta Neroni uxor, et consulti per ludibrium pontifices, an concepto nec edito partu rite nuberet. Dig. 23, 2, 6; 38, 16, 3 §. 12

Responsa ertheilen, so ist auch dies eine lediglich religiöse Angelegenheit, denn die Conturbatio Sanguinis würde ein Miasma über die Familie bringen. Sie halten die heilige Sitte und das Herkommen aufrecht, sie sorgen, daß die Familie und die Sacra nicht untergehen; nur dadurch ist ihre Anwesenheit bei der Arrogation und der Detestatio Sacrorum zu erklären [66]). Hiermit stimmt denn auch, daß profaner Incest stets von den bürgerlichen Gerichten abgeurtheilt wird und die priesterlichen Functionen dabei nur in Sühnungen bestehen.

Diesem widerspricht auch nicht die angeführte Stelle Ciceros. Rubino hat mit Recht gegen Hüllmann geltend gemacht, daß hier von einer Jurisdiction der Pontifices nicht die Rede sein kann [67]). Man könnte meinen, daß sich die Stelle bloß auf die Vestalinnen beziehe. Dem dürfte jedoch der Zusammenhang entgegenstehen, da von den Vestalinnen in mehreren Paragraphen früher die Rede war und eine Zurückbeziehung hierauf nicht angedeutet ist. Wir können um so weniger an der allgemeinen Fassung der Stelle Anstoß nehmen, als der Einfluß der Pontifices sich über profanen Incest erstreckte. Sanciunto heißt nicht, sie sollen bestrafen, sondern sollen das supremum supplicium als Strafe auf den Incest setzen, mit dem Nebenbegriffe, daß der Incest als religiöses Verbrechen angesehen wird. Hier ist also wieder ein Punct, wo der Zusammenhang des Pontificalrechtes mit dem Civilrechte deutlich hervortritt. Cicero will sagen: der Incest ist ein Verbrechen gegen die Götter, darum müssen die rechtlichen Bestimmungen über ihn vom Jus divinum ausgehen; die Götter verlangen den Tod des Individuums und die Sühnung der entweiheten Familie und Gemeinde. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Pontifices auch die Strafgewalt über profanen Incest haben sollen. So gaben sie bei dem Processe des Clodius nur ein Gutachten ab, so sühnten sie den angeblichen Incest des Sextus Marius.

Die Verbindung und das wechselseitige Sichbedingen des Pontifical- und Civilrechtes wurde durch Sühnungen forterhalten, welche in alter Zeit gewiß immer nach Bestrafung eines Incestes vorgenommen wurden. Der weltliche Richterspruch versöhnte noch nicht, entsündigte noch nicht die Familie, reinigte nicht das entweihete Haus; dem Richter mußte der Priester zur Seite stehen, wenn die Frevelthat in allen ihren Folgen ausgeglichen werden sollte. Wie jene

---

1566) Gell. 5, 19; 15, 27. Gaj. 1, 102.

1567) Rubino Untersuchung S. 218, 2.

Sühnungen beschaffen waren, ist uns unbekannt, vielleicht läßt sich Einiges durch Combination ermitteln. Tacitus sagt: Silanus sibi mortem conscivit... Calvina soror ejus Italia pulsa est. Addidit Claudius sacra ex legibus Tulli regis piaculaque apud lucum Dianae per pontifices danda, inridentibus cunctis quod poenae procurationesque incesti id temporis exquirerentur [68]). Die Worte ex legibus Tulli regis weisen darauf hin, daß es alte Bestimmungen über diese Sühnungen gab. Es muß Bedeutung haben, wenn die piacula grade ad lucum Dianae vorgenommen wurden [68a]), denn in Rom hat eine jede religiöse Handlung ihre Stätte. Diana ist die reine, keusche Göttin, daher durften nur Weiber ihren Tempel im Vicus patricius betreten [69]), daher sind Waschungen und Reinigungen an ihrem Feste vorgeschrieben [69a]), ein Incest ist, wie schon der Name besagt, ein Verbrechen gegen die casta Diana. Die Worte ex legibus Tulli regis sind wahrscheinlich von Tullus Hostilius zu verstehen, nicht von Servius Tullius, der auch bisweilen bloß Tullius genannt wird und an den man wegen seiner Beziehung zum Dianenculte denken könnte. Wie die Sühnung für Incest, so läßt die Sage auch die Sühnung für Verwandtenmord, welche an Horatius angeknüpft wird, unter Tullus Hostilius eingesetzt werden [70]); beide sind aber nicht zu verwechseln, wie Lipsius gethan hat [71]).

Mit dem prätorischen Edicte bildete sich der Unterschied von Incestum juris gentium und Incestum juris civilis aus, welcher auf das Strafmaß einen nicht unbedeutenden Einfluß hatte. Die neueren Juristen sind nicht darüber einverstanden, welche Fälle der einen oder der anderen Klasse zuzuweisen sind [72]). So viel dürfte wohl als sicher

1568) Tac. ann. 12, 8. Mit dem steigenden religiösen Indifferentismus fielen diese Sühnungen von selbst weg, da sie nur auf religiösem Gebote beruheten und vom Civilrecht nicht gefordert wurden. Gleiches war der Fall mit den aus der Urzeit stammenden Sühnungen bei Ehescheidungen, vgl Anm. 453.

1568a) Wo dieser lucus Dianae war, ist nicht berichtet. Man hat an den zu Aricia (Strab. 5, 3) oder zu Corne (Plin. 16, 44, 91) gedacht. Allein Tacitus sagt ganz allgemein ad lucum Dianae, woraus hervorgehen dürfte, daß er einen bestimmten allgemein bekannten nennt, den er nicht näher anzugeben brauchte. Es kann nur im Hain in Rom gewesen sein; ein Incest muß nothwendig in der Stadt gesühnt werden, wo er begangen ist.

1569) Plut. Q. R. 3.

1569a) Plut. Q. R. 100.

1570) Liv. 1, 26. Dion. 3, 22.

1571) Lipsius ad Tac. 12, 8.

1572) Die verschiedenen Ansichten bei Rein röm. Criminalr. S. 870.

angenommen werden können, daß ein Incest zwischen Ascendenten und Descendenten, zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern und Stiefeltern und Stiefkindern als ein Incestum juris gentium galt. Paulus sagt: jure gentium incestum committit, qui ex gradu adscendentium et descendentium uxorem duxerit [73]; Papinian: noverca privigno, nurus socero pecuniam dotis nomine dedit neque nupsit: cessare condictio primo facie videtur, quoniam incestum juris gentium committitur [74]. Die letztere Stelle verbietet, aus den folgenden Worten der ersteren „qui vero ex latere eam duxerit quam vetatur vel adfinem quam impeditur, si quidem palam fecerit levius, si vero clam hoc commiserit, gravius punitur" den Schluß zu ziehen, als ob nur die Ehe zwischen Descendenten und Ascendenten, nicht aber die zwischen Affinen und Collateralen ein Incestum juris gentium gewesen sei. Incest mit Adoptivverwandten muß natürlich Incestum juris civilis gewesen sein, weil die Adoption selber bloß Juris civilis war. Ueber die Grenze, auf der beide Arten sich scheiden, fehlen die directen Angaben; es kann sogar fraglich erscheinen, ob sie zu allen Zeiten dieselben gewesen sind.

In der Kaiserzeit sind viele Verordnungen über den Incest erlassen worden, die sich hauptsächlich an die Lex Julia de Adulteriis anschlossen. Die Strafen waren in den verschiedenen Zeiten verschieden, auch gingen mehrere Strafen neben einander her. Von der Präcipitatio de Saxo, welche auch jetzt noch wenigstens vereinzelt vorkam, ist bereits die Rede gewesen. Die gewöhnliche Strafe für alle Arten der incestuosen Verbrechen war nach der Lex Julia die Deportatio in Insulam nebst Confiscation des Vermögens, daher denn schlechtweg von ihr als der incesta poena gesprochen wird [75]. Bei incestuosem Adulterium und incestuosem Stuprum kamen zwei Verbrechen zusam-

1573) Paul. Dig. 23, 2, 68.

1574) Papin. Dig. 12, 7, 5 §. 1.

1575) Paul. Coll. 6, 3, 3. Qui vel cognatam contra interdictum duxerit, remisso mulieri juris errore, ipse poenam adulterii lege Julia patitur, non etiam ducta. Rec. sent. 2, 26 §. 14. 15. Adulterii convictas mulieres dimidia parte dotis et tertia parte bonorum ac relegatione in insulam placuit coerceri, adulteris vero viris pari in insulam relegatione dimidiam bonorum partem auferri, dummodo in insulas relegentur. Incesti poenam, quae in viro in insulam deportatio est, mulieri placuit remitti, hactenus tamen, quatenus lege Julia non apprehenditur. Tac. ann. 6, 49; 12, 2. 3; 16, 7.

men [76]), deßhalb wird hier die Strafe strenger gehandhabt und es treten nicht leicht Milderungsgründe ein [77]). — Die Milderungsgründe waren folgende [78]): 1) Incestuose Ehe juris civilis büßt die Frau nicht, weil bei ihr ignorantia juris civilis angenommen wird. Auch bei incestuosem Stuprum und Adulterium mag der Unterschied zwischen Incestum juris gentium und civilis berücksichtigt worden sein [79]). 2) Minderjährigkeit entschuldigt, wenn die Verbindung sofort aufgelöst wird [80]). 3) Ist die Ehe bona fide eingegangen, so tritt Straflosigkeit ein, wenn sie bei Erkenntniß des Thatbestandes sofort aufgelöst wird [81]). In allen diesen Fällen gelten aber die Kinder nicht als legitim, sondern als spurii [82]).

In der Zeit der ersten christlichen Kaiser wurden die Strafen härter, wie auch die Eheverbote ausgedehnt wurden; doch stellte sich das ältere Verhältniß bald wieder her. Constantius und Constans setzen Todesstrafe auf die von ihnen verbotene Verbindung mit des Bruders Tochter, wie auch auf die mit der Schwestertochter [83]). Theodosius verbot die Ehe unter Geschwisterkindern bei Strafe des Feuertodes und Einziehung des Vermögens. Diese Strafe muß damals auch auf den übrigen incestuosen Ehen gestanden haben, wie daraus hervorgeht, daß Arcadius und Honorius die Ehe mit Consobrinen, mit des Bruders oder der Schwester Tochter, mit des Bruders Frau und die sonstigen untersagten Verbindungen, nicht mehr mit dem supplicium ignium et praescriptionis belegt wissen wollen [84]); sie verboten auch die Nachsuchung um Dispensation bei dem Kaiser [85]). Justinian endlich gab die Bestimmungen, daß das Vermögen, wenn

---

1576) Papin. Dig. 48, 5, 38 §. 1.

1577) Papin. l. l. §. 3. Nonnunquam tamen et in maribus incesti crimina, quamquam natura graviora sunt, humanius quam adulteria tractari solent: si modo incestum per matrimonium illicitum contractum est.

1578) Zusammen aufgeführt Papin. l. l. §. 7. Incestum autem, quod per illicitum matrimonii conjunctionem admittitur, excusari solet sexu, vel aetate, vel etiam puniendi correctione, quae bona fide intervenit, utique si error allegetur et facilius si nemo reum postulavit.

1579) Papin. l. l. §. 2. Paul. Dig. 23, 2, 68.

1580) Papin. l. l. §. 4.

1581) Papin. l. l. §. 5, 6. Dioclet. et Maxim. Coll. 6, 5. Paul. l. l.

1582) Dioclet. et Maxim. Coll. 6, 4, 3.

1583) Cod. Theod. 3, 12, 1.

1584) Cod. Theod. 3, 12, 3.

1585) Cod. Theod. 3, 10.

keine rechtmäßigen Kinder vorhanden waren, confiscirt werden und daß Verlust des Amtes, Verbannung und bei Personen niederen Standes körperliche Züchtigung eintreten sollte. Gleiches soll die Frau treffen, wenn sie das Gesetz wissentlich übertreten hat[86]).

IV.

Standesverhältnisse.

In den meisten Staaten des Alterthumes sind drei Klassen von Menschen zu unterscheiden, die Edlen, die Freien und die Sklaven. Zwischen den Freien und den Sklaven standen die Freigelassenen; aus Sklaven hervorgegangen hatten sie zwar das Bürgerrecht, aber ihrem Ursprunge gemäß wurden sie in manchen Rechtsverhältnissen den Freigeborenen nachgesetzt. Aus diesem Unterschiede der Stände — denn so dürfen wir auch bei den Römern die verschiedenen Klassen bezeichnen — ergaben sich bei Schließung der Ehe mancherlei Beschränkungen, auf deren Beobachtung die Rechtsgültigkeit der Ehe beruhete. Die Sklaven waren ursprünglich besiegte Feinde, denen man alles Recht der Freiheit genommen hatte oder sie waren erkauft; Connubium konnte mit ihnen nicht stattfinden, da dies auch mit freien Völkern nur durch Vertrag geschlossen werden konnte und in jedem Falle Freiheit voraussetzte. Die Rechtsungleichheit der Freien und Unfreien — oder besser gesagt, die völlige Rechtslosigkeit der Sklaven — mußte die Ehe von Bürgern mit ihnen unmöglich machen. Ebenso haftete an den Freigelassenen immer noch der Makel, daß sie einst dienstbar gewesen waren, und eine Ehe mit ihnen erschien wenigstens dem höheren Alterthume als eine Contamination des Geschlechtes, über dessen Reinheit man so sorgsam wachte. Die strenge Abgeschlossenheit der Gemeinden in sich, die Selbstständigkeit, womit die einzelnen Geschlechter gleichsam selbst wieder wie kleine Gemeinden dastanden, die Furcht, daß durch das Ueberspringen von Schranken und von Unterschieden, welche unbewußt die Altvorderen eingehalten hatten, dem Gemeinwesen Eintrag thun würde, führte dahin, daß selbst zwischen den adeligen Geschlechtern und den bloß Freien, zwischen den Patriciern und Plebejern, die Ehe nicht gestattet war. Die Eheverbote, welche aus den Standesverhältnissen flossen, stehen in nächster Beziehung mit dem Princip des alten Staatslebens überhaupt; das Leben war noch

---

1586) Nov. 12.

in engen Kreisen befangen, man hatte noch nicht vermocht, sich über den Begriff des Gemeindeangehörigen hinauszuheben und daher sollte auch die Ehe nur unter Gleichen geschlossen werden. Als diese Schranken fielen, konnten auch jene Eheverbote keinen Bestand haben. Wir sehen daher zuerst das Connubium zwischen Patriciern und Plebejern gestattet; sodann wird die Ehe mit Freigelassenen weniger anstößig, obwohl die Rücksicht auf altes Herkommen auch hier immer noch eine mächtige Schranke bildete. Nur mit Sklaven blieb sie immer verboten, da das Alterthum zwar theoretisch, aber nie practisch zu dem Begriffe von der Gleichheit der Menschen gelangte [87]).

1. Patricier und Plebejer.

Das Verbot der Ehen zwischen Patriciern und Plebejern hat sich sicherlich mit dem Patriciate und der Plebs selbst gebildet. Die zwölf Tafeln, auf denen es uns zuerst erwähnt wird [88]), haben es nicht eingeführt, sondern nur sanctionirt; überhaupt darf es nicht als aus gesetzgeberischem Willen hervorgegangen angesehen werden. Es lag in den Verhältnissen der beiden Stände, daß Ehen zwischen ihnen nicht statthaft waren. Erst nachdem sie Jahrhunderte lang aus unbewußtem Triebe nicht geschlossen worden waren, wurde das Herkommen zu einem Gesetze, — zu einem drückenden Verbote aber erst dann, als die glorreiche Zeit der alten Aristokratie zu erlöschen begann. Wie die Plebejer ursprünglich in den Patriciern ihre Wohlthäter sahen, welche einer höheren Gunst der Gottheit genossen, welche das Volk im Staate und im öffentlichen Cultus vertraten, so haben sie auch das Connubium mit den Patriciern gewiß lange Zeit hindurch nicht gesucht und kaum gefühlt, daß es eine Schranke war.

In wie weit das Eheverbot zwischen den Ständen mit der eigenthümlichen Entstehung derselben zusammenhängt, gehört nicht hierher. Wo es uns zuerst entgegentritt, beruht es nicht mehr auf völkerrechtlichen Verhältnissen, sondern recht eigentlich auf dem Standesprincipe. Die in altaristokratischem Geiste gehaltene Rede bei Livius möge uns in Aufstellung der Momente, durch welche jenes Eheverbot bedingt war, leiten. Livius läßt die zürnenden Patricier sagen: Quas quantasque res C. Canulejum aggressum? colluvionem gentium, perturba-

1587) Ulp. Dig. 50, 17, 32.

1588) Unrichtig ist die Vorstellung bei Liv. 4, 6: decemviros connubium diremisse.

tionem auspiciorum publicorum privatorumque afferre, ne quid sinseri, ne quid incontaminati sit: ut discrimine omni sublato nec se quisquam nec suos noverit[89]). — Quod nemo plebejus auspicia haberet, ideo . . . decemviros connubium diremisse, ne incerta prole auspicia turbarentur[90]). Die Bildung von Ständen, auch wo sie durch das Zusammentreten verschiedener Völkerschaften bedingt ist, ist in der Weltgeschichte ein gewaltiger Fortschritt. Im höheren Alterthume ging die Entwickelung von kleineren Kreisen aus; nur auf der reinen unvermischten Tradition dessen, was bevorzugte Geschlechter von ihren Altvorderen empfangen hatten, lag die Gewähr, daß die gesellschaftliche Ordnung nicht allzubald durch wieder und wieder Neues umgestürzt wurde. Das Eheverbot zwischen den Ständen ist ohne Zweifel auch in Rom aus dieser höheren Idee und nicht bloß aus Eifersucht und Herrschsucht einer bevorzugten Kaste entsprungen. Die Patricier hatten allein die Kenntniß und die Ausübung des Civil-, Staats- und Sacralrechtes[91]). Auf der gewissenhaften und den überlieferten heiligen Normen entsprechenden Leitung des Staates schien der Schutz zu beruhen, welchen die Gottheit dem Gemeinwesen angedeihen ließ. Die öffentlichen Priesterthümer konnten nur von Patriciern verwaltet werden, weil nur diese die Kenntniß davon hatten. Auch die Frau des Patriciers mußte eine Patricierin sein, wenn er nicht seiner Ansprüche auf die Priesterthümer verlustig gehen wollte, denn das Weib hatte ihn bei der Verwaltung der Sacra zu unterstützen und nur eine Patricierin hatte die Tradition von ihren Vätern erhalten. Die Geschlechter waren die Erben der väterlichen Weisheit und auf dem Glauben an die Ahnen beruhete die Ehrfurcht, welche man vor dieser Tradition hatte. Die Staatsauspicien waren ein Theil des heiligen Rechtes und standen daher nur den Patriciern zu. Was die Götter Einzelnen als Geschenk verliehen hatten, das sollte auch nur ihnen als Erbgut verbleiben. Die Fundamente des bürgerlichen Lebens waren zwar beiden gemein, ein jedes Haus hatte seine patria Potestas, seine Manus, seinen Privatgottesdienst, seine Privatauspicien, aber jene Privilegien der Patricier im Staatsrechte knüpften sich eben

---

1589) Liv. 4, 2.

1590) Liv. 4, 6.

1591) Dion. 2, 9. *Τοὺς μὲν εὐπατρίδας ἱερᾶσθαί τε καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν, . . . τοὺς δὲ δημοτικοὺς τούτων μὲν ἀπολελῦσθαι τῶν πραγμάτων ἀπείρους τε αὐτῶν ὄντας.*

an das Geschlecht und mußten eine Vermischung patricischer und plebejischer Geschlechter verhindern. Selbst das Vermögen war in diesen Kreis mit hineingezogen, denn an die Erbschaft knüpfte sich die Pflicht zur Erhaltung der Sacra, die häuslichen Sacra aber bestanden vorzugsweise in der Verehrung der zu Laren erhobenen Altvorderen, die Laren patricischer Familien konnten nicht von Genossen plebejischer Geschlechter verehrt werden. Diesem höheren religiösen und sittlichen Interesse mußte die persönliche Neigung von Individuen, welche verschiedenen Ständen angehörten, aufgeopfert werden. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß Livius nicht in rhetorischer Uebertreibung, sondern im edlen Geiste des Patriciates schrieb: Quam enim aliam vim connubia promiscua habere, nisi ut ferarum prope ritu vulgentur concubitus plebis patrumque, ut qui natus sit, ignoret, cujus sanguinis, quorum sacrorum sit, dimidius patrum sit, dimidius plebis, ne secum quidem ipse concors [92]), und: qua contanimari sanguinem suum patres confundique jura gentium rebantur [93]). — Die staatsrechtliche Bedeutung des Patriciates gab der Ehe der Patricier eine höhere Weihe. Ursprünglich war kein Unterschied in den Formen der Eheschließung, Patricier und Plebejer bedienten sich derselben Form, des Kaufes und der Hochzeitsgebräuche, allein die höhere Wichtigkeit der patricischen Ehen und der hieran sich knüpfenden Privilegien war der Grund, daß ihre Schließung von Priestern geleitet und überwacht wurde [94]).

Welche rechtliche Folgen eine Ueberschreitung des Eheverbotes hatte, ist uns nicht überliefert, nur einige schwache Spuren sind vorhanden. Unrichtig ist die Annahme, daß nur die Ehe des Patriciers mit der Plebejerin, aber nicht die des Plebejers mit einer Patricierin verboten gewesen sei, da die Quellen von einer solchen Beschränkung nichts wissen [95]). Canulejus sagt in seiner Rede vor dem Volke: Welche andere Veränderung wird durch die Aufhebung des Verbotes herbeigeführt werden, als daß die Kinder dem Vater folgen [95a])?

1592) Liv. 4, 2.

1593) Liv. 4, 1.

1594) S. oben S. 123 ff. 246 ff.

1595) Ausdrücklich werden beide Fälle bei Liv. 4, 4 genannt: nec ducendo ex plebe, neque vestras filias sororesque enubere sinendo e patribus. Beide sind auch in dem allgemeinen Ausdrucke ne connubium patribus cum plebe esset begriffen, Liv. 1. 1.

1595a) Liv. 4, 4.

Hieraus dürfte zu schließen sein, daß die Kinder einer gemischten Ehe, so lange das Connubium versagt war, der Mutter folgten, nicht unter patria Potestas standen und keine Successionsrechte besaßen. Eine Patricierin verlor durch die Ehe mit einem Plebejer ihre Vorrechte, ihre Kinder folgten ihr zwar, konnten aber nicht in den Stand der Patricier treten.

Das Eheverbot mit den Patriciern mußte für die Plebejer, jemehr ihre Bedeutung im Staate stieg, eine gehässige Schranke werden, da die Patricier sich desselben bedienten, um mit Eifersucht über ihre Privilegien zu wachen. Die Sanction desselben auf den zwölf Tafeln[96]) erbitterte die Plebs, und Canulejus stellte bald darauf die Rogation, daß es aufgehoben werden sollte. Nach hartem Widerstande der Patricier wurde sie durchgesetzt. Hiermit war die alte Schranke durchbrochen, aber das Herkommen schien auch jetzt noch so geheiligt, daß gemischte Ehen den Patriciern noch lange gehässig erschienen[97]).

2. Ingenui und Freigelassene.

Der große Werth, den man auf die Abstammung von freigeborenen Bürgern legte, mußte in dem höheren Alterthume die Ehe mit Freigelassenen, wenn auch nicht gesetzlich, doch durch die Sitte streng verbieten. Vor August sind uns keine Gesetze hierüber erhalten, ja es kann zweifelhaft erscheinen, ob sie bestanden; der ungeschwächte Bürgersinn, die gute Sitte und die censorische Rüge mochten hinreichend sein, um hier die Schranken aufrecht zu erhalten. Noch Cicero mißbilligt sogar die Ehe mit der Tochter eines Freigelassenen, indem er dem Antonius vorwirft: Sed hoc idcirco commemoratum a te puto,

1596) Cic. de republ. 2, 37. Ex injustitia (X virorum) subito exorta est maxima perturbatio et totius commutatio rei publicae: qui duabus tabulis iniquarum legum additis, quibus, etiam quae disjunctis populis tribui solent, connubia, haec illi ut ne plebei cum patribus essent, inhumanissima lege sanxerunt; quae postea plebeiscito Canulejo abrogatum est. Dion. 10, 60. *Οἱ δὲ περὶ τὸν Ἄππιον τοὺς λοιποὺς συγγράψαντες νόμους ἐν δέλτοις δυσὶ καὶ ταύτας ταῖς πρότερον ἐξενεχθείσας προσέθηκαν· ἐν αἷς καὶ ὅδε ὁ νόμος ἦν „μὴ ἐξεῖναι τοῖς πατρικίοις πρὸς τοὺς δημοτικοὺς ἐπιγαμίας συνάψαι“, δι᾽ οὐδὲν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἕτερον ἢ τὸ μὴ συνελθεῖν εἰς ὁμόνοιαν τὰ ἔθνη γάμων ἐπαλλαγαῖς καὶ οἰκειοτήτων κοινωνίᾳ συγκερασθέντα* 11, 28. *Ἄππιος Κλαύδιος . . . οὐκ ἠδύνατο πρὸς γάμον αὐτὴν* (Virginiam) *λαβεῖν . . . οὐδ᾽ ἀξίων ἐκ δημοτικοῦ γένους ἁρμόσασθαι γάμον, δι᾽ ὑπεροψίαν τῆς τύχης καὶ παρὰ τὸν νόμον, ὃν αὐτὸς ἐν ταῖς δώδεκα δέλτοις ἀνέγραψε.*

1597) Liv. 10, 23.

ut te infimo ordini commendares, quum te omnes recordarentur libertini generum et liberos tuos nepotes Q. Fadii, libertini hominis fuisse [98]). Um wie viel mehr aber muß dies von der Zeit gelten, wo die Standesunterschiede noch nicht so verwischt und zerrüttet waren, als gegen Ende der Republik. In der Kaiserzeit sind Ehen zwischen Ingenui und Freigelassenen nicht selten [99]), aber in zwei Fällen waren sie auch hier nicht gestattet, indem zwischen einem Senator und einer Freigelassenen und der Patronin und ihrem Freigelassenen kein Connubium bestand.

Einem Senator, seinen Söhnen und Töchtern und allen zu seiner Agnation gehörigen Descendenten war die Ehe mit Freigelassenen durch die Lex Julia und Papia Poppäa untersagt [1600]), während durch dasselbe Gesetz das Connubium zwischen den übrigen Ingenuis und Freigelassenen verstattet wurde [1]). Einer bereits bestehenden Ehe zwischen einem Ingenuus und einer Liberta wurde das Connubium entzogen, wenn der erstere in den Senat aufgenommen wurde, ebenso der Ehe zwischen einer Ingenua und einem Libertus, wenn der Vater der ersteren zu dieser Würde gelangte [2]). Die Lex Julia hat in diesem Eheverbote wohl nicht etwas wesentlich Neues festgesetzt, sondern nur das Alte sanctionirt. Die Ehe eines Senators mußte in der älteren Zeit gewiß ebenso gehässig erscheinen, als späterhin, das ehrwürdige Institut des Senates durfte durch Sklavenblut nicht entweiht werden. Dagegen wurde der Concubinat eines Senators mit einer Freigelassenen nicht als inhonest angesehen. Die Ehe, welche der Bestimmung jenes Gesetzes zuwider eingegangen war, war keine vollgültige [3]), nach einer späteren Verord-

---

1598) Cic. Phil. 2, 2.

1599) Vgl. Senec. controv. 3, 21.

1600) Paul. Dig. 23, 2, 44. Lege Julia cavetur: Qui senator est quive filius neposve ex filio proneposve ex filio nato cujus eorum est, erit: ne quis eorum sponsam uxoremve sciens dolo malo habeto libertinam . . . neve senatoris filia neptisve ex filio proneptisve ex nepote filio nato libertino . . . sponsa nuptave sciens dolo malo esto. Ulp. 13, 1.

1601) Celsus Dig. 23, 2, 23. Lege Papia cavetur, omnibus ingenuis praeter senatores eorumque liberos libertinam uxorem ducere. Dio Cass. 54, 16.

1602) Justinian. Cod. 5, 4, 28. Mit dem Verlust der Senatorwürde dagegen bestand eine früher eingegangene Ehe mit der Libertina als rechtsgültig Ulp. Dig. 23, 2, 27.

1603) Ulp. 16, 2. Aliquando nihil inter se capiunt, id est si contra legem

nung des Kaisers Mark Aurel wurde sie für durchaus nichtig erklärt [5]). Justinian aber hob endlich alle diese Bestimmungen auf und ließ die Ehen mit unbescholtenen Freigelassenen als legitim gelten [6]).

Das Verbot der Ehe zwischen der Patronin oder deren Tochter mit ihrem Freigelassenen [7]) scheint ebenfalls aus älterer Zeit zu stammen; eine solche Ehe mußte namentlich früher, wo die Manus noch allgemeiner bestand, mit dem römischen Bewußtsein unvereinbar sein, da ein Libertus, an dem der Makel einstiger Dienstbarkeit haftete, über seine frühere Herrin die Gewalt erhalten hätte. In der Kaiserzeit war sie mit harten Strafen belegt. Der Freigelassene wurde, wenn die Patronin höheren Standes war, ad metalla verurtheilt [8]), mit einer Patronin niederen Standes konnte die Ehe verstattet werden [9]). Leo bestimmte, daß die aus diesen Ehen hervorgegangenen Kinder Sklaven sein sollten [10]).

3. Freie und Sklaven.

Da die Sklaven völlig rechtslos waren, so war auch die Geschlechtsverbindung unter ihnen und mit ihnen keine Ehe, sondern nur ein Contubernium; von Connubium mit ihnen konnte keine Rede sein [11]). Die Kinder einer Sklavin, mochten sie von einem Sklaven oder einem Freien erzeugt sein, fielen dem Herrn der Sklavin anheim,

---

Juliam Papiamque Poppaeam contraxerint matrimonium, verbi gratia si . . . duxerit libertinam senator. Paul. Dig. 38, 1, 37 §. 7.

1605) Paul. Dig. 23, 2, 16. Oratione divi Marci cavetur, si senatoris filia libertino nupsisset nec nuptiae essent, quam et senatus consultum secutus est. Ulp. Dig. 24, 1, 3 §. 1. Nuptiae non sunt. Dig. 23, 1, 16. Etiam sponsalia in his casibus ipso jure nullius esse momenti. Modestin. Dig. 23, 2, 42 §. 1.

1606) Justinian. Cod. 5, 4, 23; 1, 4, 33.

1607) Papinian. Dig. 23, 2, 62 §. 1. Mulier liberto viri ac patroni sui mala ratione conjungitur. Dasselbe gilt nicht nur von ihrer Tochter, sondern auch von ihrer Enkelin und Urenkelin. Sever. et Anton. Cod. 5, 4, 3.

1608) Paul. 2, 19, 9. Libertum, qui nuptias patronae vel uxoris filiaequae patroni affectaverit, pro dignitate personae metalli poena vel operis publici coerceri placuit.

1609) Ulp. Dig. 23, 2, 113.

1610) Anthem. Nov. 1.

1611) Ulp. 5, 5. Cum servis nullum est connubium. Paul. rec. sent. 2, 19, 6. Inter servos et liberos matrimonium contrahi non potest, contubernium potest. Con-

die Kinder einer Freien, welche von einem Sklaven erzeugt waren, folgten der freien Mutter [12]).

Ueber die Verbindung einer Freien mit einem fremden Sklaven gab ein Senatusconsultum Claudianum die Bestimmung, daß die Frau, wenn das Contubernium wider den Willen des Herrn stattfand, die Sklavin des Herrn werden sollte, dem der Sklave gehörte, und daß die Kinder seine Sclaven sein sollten [13]). Hatte der Herr in das Contubernium eingewilligt, so wurde die Frau seine Liberta, die Kinder aber auch in diesem Falle seine Sklaven [13a]), bis diesen Hadrian die Freiheit wieder zusprach [14]). Erst durch Justinian wurde das Senatusconsultum Claudianum völlig aufgehoben. Kinder einer Freien mit ihren eigenen Sklaven waren frei, doch konnte eine Freie niemals mit ihrem Sklaven eine Ehe eingehen, auch wenn sie ihn freiließ [15]); nur den Frauen niedrigen Standes war eine Ehe mit ihrem eigenen Libertus verstattet [16]).

---

stantin. Cod. 5, 5, 3. Cum ancillis non potest esse connubium, nam ex hujusmodi contubernio servi nascuntur. Justinian. Nov. 22, 10.

1612) Gaj. 1, 82. Ex ancilla et libero jure gentium servus nascitur, et ex libera et servo liber nascitur. Ulp. 5, 9.

1613) Gaj. 1, 160. Feminae liberae ex Senatusconsulto Claudiano ancillae fiunt eorum dominorum, quibus invitis et denuntiantibus nihilominus cum servis eorum coïerint. 1, 91. Ulp. 11, 11. Maxima capitis deminutio est per quam et civitas et libertas amittitur, veluti cum incensus aliquis venierit aut quod mulier alieno servo se junxerit, denuntiante domino et ancilla facta fuerit ex Senatusconsulto Claudiano. Tacit. ann. 12, 53. Refertur ad patres de poena feminarum, quae servis conjungerentur, statuiturque, ut invito domino ad id prolapsae in servitute . . . haberentur. Nach Sueton. Vespas. 11 war es ein Senatuscons. Vespasianum: Auctor senatui fuit decernendi, ut quae se alieno servo junxisset, ancilla haberetur. Paul. rec. sent. 2, 21a. Cod. Theod. 4, 9. Cod. 7, 24. Inst. 3, 12. Tertull. ad uxor. 2, 8.

1613a) Tac. l. l. Sin consensisset (dominus), pro libertis haberentur. Gaj. 1, 84. Ex senatusconsulto Claudiano poterat civis Romana, quae alieno servo volente domino ejus coiit, ipsa ex pactione libera permanere, sed servum procreare, nam quod inter eam et dominum istius servi convenerit, ex senatusconsulto ratum esse jubetur.

1614) Gaj. l. l. Sed postea divus Hadrianus iniquitate rei et inelegantia juris motus restituit juris gentium regulam, ut cum ipsa mulier libera permaneat, liberum pariat. — Noch mehr werden durch Constantin die Bestimmungen des Senatusconsultum Claudianum gemildert Cod. Theod. 4, 9, und endlich von Justinian völlig aufgehoben, Cod. 4, 27.

1615) S. Anm. 1607.

1616) S. Anm. 1608.

Der Grundsatz, daß die aus dem Contubernium eines Freien mit einer Sklavin hervorgehenden Kinder als Fructus Ancillä ihrem Herrn anheim fallen sollten, erhielt auf kurze Zeit durch das Senatusconsultum Claudianum eine Einschränkung [17]). Hierdurch wurde nämlich festgesetzt, daß die männlichen Kinder, welche ein Freier mit einer Sklavin, die er für frei hielt, erzeugt hatte, frei sein sollten, aber schon Vespasian hob diese Bestimmung wieder auf [18]). Eine Milderung des alten strengen Rechtes trat dadurch ein, daß, wenn ein Freier eine Sklavin mit Einwilligung ihres Herrn heirathete, die Sklavin auch ohne vorhergehende Manumission als unvollkommen Freigelassene galt und als Latina Juniana angesehen wurde. Eine Ehe der Art galt als Matrimonium juris gentium, da den Latini Juniani kein Connubium verstattet war. Seit Justinian wurde sie factisch als vollgültige Ehe anerkannt [19]), obwohl theoretisch noch immer der Grundsatz festgehalten wurde, daß zwischen Freien und Sklaven kein Connubium bestehe.

V.

Civität und Völkerverhältnisse.

Legitime römische Ehe bestand nur zwischen römischen Bürgern, zwischen diesen und Angehörigen anderer Gemeinden nur insofern, als hierüber besondere Verträge geschlossen waren [20]). Im höheren Alterthume, wo man überhaupt in beschränkteren Kreisen lebte und in der

---

1617) Gaj. 1, 85. Ea lege cavetur, ut si quis cum aliena ancilla, quam credebat liberam esse, coierit, siquidem masculi nascantur, liberi sint.

1618) Gaj. l. l. Sed et in hac specie divus Vespasianus inelegantia juris motus restituit juris gentium regulam, ut omnimodo, etiamsi masculi nascantur, servi sint ejus, cujus et mater fuerit.

1619) Justinian. Cod. 7, 6, 9. Nov. 22, 11.

1620) Ulp. 5, 4. Connubium habent cives Romani cum civibus Romanis, cum Latinis autem et peregrinis ita, si concessum sit. Gaj. 1, 56. Boeth. ad Cic. top. 4. Non omnibus erat connubium cum Romanis nec erant nuptiae jure contractae, quae non aut inter civem Romanum civemque Romanam inibantur aut cui princeps populusve civitatem vel connubium permisisset. Liv. 43, 3. Ex militibus Romanis et ex Hispanis mulieribus, cum quibus connubium non esset, natos. Senec. de benef. 4, 35. Promisi tibi filiam in matrimonium, postea peregrinus apparuisti. Non est mihi cum extraneo connubium. Quintil. decl. 306. Non omnibus praemium debetur, non petit servus, non petit peregrinus. Vgl. Plut. comp. Demetr. c. Anton. 1: die Ehe des Anton. u. der Cleopatra, Dio Cass. 66, 15: Titus und Berenice.

Einhaltung dieser Schranken die Sicherheit des Staates sah, wurde das Connubium sicherlich nur sehr selten fremden Gemeinden ertheilt, mit der Vermehrung der Tribus und der Unterwerfung des ganzen Italiens wurden die engen Kreise erweitert; im Verlaufe der staatlichen Entwickelung, wodurch die römische Gemeinde sich zu einem Reiche gebildet hatte, sehen wir, daß ganz Italien das Connubium erhält, und zuletzt bestand legitime Ehe zwischen allen freien Angehörigen des römischen Reiches.

Das Connubium verstand sich überall da von selbst, wo beide Theile das Bürgerrecht besaßen; wurde einem Volke das Bürgerrecht gegeben, so war hiermit von selbst das Connubium inbegriffen. Auch einzelne Gentes und Personen und größere Volksbestandtheile erhielten mit ihrer Aufnahme in die römische Civität das Recht zur legitimen römischen Ehe, so die Sabiner und Latiner in der Urzeit, der Sabiner Appius Claudius mit seinen Clienten. Die Coloniä Civium romanorum behielten das Connubium, wie sie auch in dem Familiennexus mit der Mutterstadt verblieben.

Unter den nichtrömischen Bürgern wurden zwei Klassen unterschieden: die Latiner, welche sowohl durch gleiche Sprache und Stammverwandtschaft wie durch völkerrechtliche Verbindungen mit Rom näher vereinigt waren, und die Peregrini, zu welchen alle übrigen italischen und außeritalischen Völker gehörten. Dieser Unterschied bestand auch noch in der Zeit fort, als die Latiner römische Bürger geworden waren. Das Jus Latii wurde nämlich in seiner Anwendung auf privatrechtliche Verhältnisse künstlich außeritalischen Gemeinden übertragen und durch die Lex Junia Norbana auch an einzelne Personen verliehen. Die Latini im späteren Sinne des Wortes waren in Beziehung auf das Connubium den Peregrinen gleichgestellt, d. h. sie besaßen das Connubium nicht an sich, nicht insofern als sie Latini waren, sondern nur in soweit, als es ihnen durch ein besonderes Gesetz zuerkannt war[21]). Dürfen wir hieraus einen Rückschluß auf die alten Latiner machen, so würde hieraus hervorgehen, daß auch diese nicht an sich, nicht weil sie mit den Römern stammverwandt waren und in eidgenössischem Bunde mit ihnen standen, das Connubium hatten, sondern nur insofern als besondere Verträge mit den einzelnen latinischen Gemeinden abgeschlossen waren[22]). Die Nachrichten

1621) Die angeführten Stellen nehmen das Wort Latini in diesem Sinne.

1622) Wir haben der gewöhnlichen Ansicht nicht beistimmen können, die das Connubium mit den Latinern als uralt betrachtet.

über das Connubium mit den ältern Latinern widersprechen dieser Annahme *nicht*: nirgends ist gesagt, daß mit allen Latinern das Connubium bestanden hätte, und der latinische Bund berechtigt hierzu noch nicht, denn wir wissen, daß mit den Campanern ein Födus bestand, ehe ihnen das Connubium ertheilt war. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß nicht Verträge der Art mit den meisten latinischen Gemeinden bestanden hätten, ja es ist dies in der historischen Zeit wenigstens für manche Perioden höchst wahrscheinlich, aber wie weit sich in der ältesten Zeit das Connubium erstreckte, muß dahingestellt bleiben, namentlich wenn wir bedenken, welche Eifersucht und welches Zerwürfniß zeitweilig unter den Mitgliedern des latinischen Bundes bestand, ein Umstand, der dem Connubium bald förderlich war, bald hindernd in den Weg trat. Die Sage läßt die ersten Römer weder mit Alba, noch mit den umliegenden *latinischen*[23]) und sabinischen Gemeinden Connubium haben, erst auf dem gewaltsamen Wege des Raubes muß es herbeigeführt werden. Dagegen erscheint es unzweideutig schon unter Tullus Hostilius; der Albaner Sicinius hatte seine Tochter an den Römer Horatius verheirathet[24]), dessen Enkelin Horatia war mit dem Albaner Curiatius verlobt[25]). Das Connubium mit den übrigen latinischen Gemeinden erscheint zuerst gegen Ende der Königszeit, Tarquinius Priscus hatte seine Tochter dem Tusculaner Octavius Mamilius in die Ehe gegeben[26]). In den ersten Zeiten der Republik mußten Wechselehen zwischen Römern und Latinern sehr häufig vorkommen, wie daraus hervorgeht, daß vor der Schlacht am See Regillus den Latinerinnen in Rom und den Römerinnen in Latium die Erlaubniß gegeben wurde, die Ehe aufzulösen und in ihre Heimath zurückzukehren[27]). Seinen Grund hatte dies in den ausbrechenden Feindseligkeiten; wir lernen hieraus, daß das Connubium nur zwischen befreundeten Gemeinden stattfand und im Falle des Krieges aufgehoben werden konnte. Ueber die Zeit nach der Schlacht am See Regillus fehlen die Nachrichten. Das Connubium mit den Latinern mag in alter Weise fortbestanden haben, darauf weist auch das er-

---

1623) Cänina, Antemnä, Crustumerium Dion. 2, 32.

1624) Liv. 1, 26.

1625) Dion. 3, 13.

1626) Liv. 1, 49.

1627) Dion. 6, 1. Vgl. Liv. 6, 3. Connubium petimus, quod finitimis externisque dari solet. Cic. de rep. 2, 37.

neuerte Födus und das genauer festgesetzte Comercium hin. Um die feindselig gesinnten, durch Verschwägerung vereinigten latinischen Gemeinden zu trennen verbot ihnen Rom nach dem latinischen Kriege das Connubium untereinander[28]). Wie lange das Verbot aufrecht erhalten wurde und ob es irgend welchen Einfluß auf das Connubium mit Rom hatte, ist nicht berichtet.

Im höheren Alterthume wurde das Connubium an nicht stammverwandte Gemeinden sicherlich nur sehr selten ertheilt, da die Verschiedenheit von Recht, Religion und Sprache eine Schranke zog; nur wenn Angehörige fremder Völker in Rom selbst das Bürgerrecht erlangten, wie Sabiner und Etrusker, fand eine Ausnahme statt, indem in diesem Falle sich die fremden Elemente leicht mit den einheimischen vereinigten und in ihnen aufgingen. Das älteste Beispiel einer legitimen Ehe zwischen Römern und Peregrinen ist die Ehe des Patriciers Fabius mit einer Hirpinerin aus Maleventum, von der Festus sagt: Fabius, qui unus post sex et trecentos ab Etruscis interfectos superfuit, inductus magnitudine divitiarum, uxorem duxit Octacilii Maleventani, ut tum dicebantur, filiam, ea conditione, ut qui primus natus esset, praenomine avi materni Numerius appellaretur[29]). Der Grund, welchen Festus angiebt, inductus magnitudine divitiarum, läßt darauf schließen, daß solche Ehen in der damaligen Zeit noch selten waren. Frühzeitig war den Campanern das Connubium ertheilt, nachdem schon vorher ein Födus mit ihnen abgeschlossen war[30]). So heirathete der Capuaner Pacuvius Calavius eine Tochter des Appius Claudius und gab seine Tochter dem Römer Livius zur Ehe[31]). Nach dem Bundesgenossenkriege erhielten alle italischen Völker, Latinen wie Peregrinen, Civität und somit auch das Recht der legitimen rö-

---

1628) Liv. 8, 44. Ceteris Latinis populis connubia commerciaque et consilia inter se ademerunt. Aehnlich verfuhren die Römer später mit den macedonischen Districten Liv. 45, 29. Vgl. Liv. 9, 42: Anagninis quique arma Romanis intulerant, civitas sine suffragii latione data, consilia connubiaque adempta. Dagegen heißt es ebendas. von drei anderen Gemeinden der Herniker: connubiumque inter ipsos, quod aliquandiu soli Hernicorum habuerunt, permissum.

1629) Fest. s. v. Numerius.

1630) Liv. 31, 31. Ipsos (Campanos) foedere primum, deinde connubio atque inde cognationibus, postremo civitate nobis conjunxissemus. 26, 33: affinitatibus plerosque et propinquis jam cognationibus ex connubio vetusto junctos. Vgl. Liv. 38, 36.

1631) Liv. 23, 2.

mischen Ehe. Die Latinen im späteren Sinne und die Peregrini hatten kein Connubium, wenn es ihnen nicht ausdrücklich zugestanden war. Besonders häufig wurde es an die milites honeste missi gegeben[33]). Die außeritalischen Völker standen jetzt zu Italien in demselben Verhältnisse, wie einst die italischen Völker zu Rom.

Wir haben schließlich die rechtlichen Folgen und Wirkungen des Connubium, soweit es durch die Völkerverhältnisse bedingt ist, zu betrachten. Wahrhaft legitime römische Ehe fand nur zwischen römischen Bürgern und mit Fremden, denen das Connubium ertheilt war, statt. Ehen ohne dieses Connubium wurden jedoch nicht aufgelöst, sondern geduldet, man sah sie als Matrimonia juris gentium an[34]), nicht als Concubinat, aber sie hatten nicht die Wirkungen der legitimen Ehe, die aus ihnen hervorgegangenen Kinder waren keine Spurii, aber auch keine Justi, sie folgten der Mutter und nicht dem Vater[35]). Die einzelnen Fälle (die Latinen in den Peregrinen mitbegriffen) sind folgende.

1. Die Ehe eines Civis romanus mit einer Civis romana und eines Civis romanus mit einer Peregrina, welche das Connubium hatte, war die einzige legitime römische Ehe. Hier folgte das Kind dem Vater, wurde wie er römischer Bürger und stand unter seiner Potestas. Alle Verhältnisse der Gatten wurden nach den Normen des römischen Civilrechtes behandelt.

2. Die Ehe eines Civis romanus und einer Peregrina, welche das Connubium nicht hatte, war ein Matrimonium non legitimum, daher die Verhältnisse der Ehegatten nicht nach dem Rechte der legitimen Ehe beurtheilt wurden, und der Ehemann auf Ehebruch seiner Frau nicht Jure Mariti klagen konnte[36]). Das Kind

---

1633) S. Blum Rhein. Museum 4 S. 381.

1634) Ulp. 5, 8. Connubio interveniente liberi semper patrem sequuntur, non interveniente connubio matris conditioni accedunt.

1635) Papin. Coll. 4, 5. Civis Romanus, qui sine connubio civem peregrinam in matrimonio habuit, jure quidem mariti eam adulteram non postulat; sed ei non opponetur infamia, vel quid libertinus rem sestertiorum triginta milium, aut filium non habeat, propriam injuriam persequenti.

1636) Liv. 38, 36. Campani . . . petierunt, ut sibi cives Romanas ducere uxores liceret, et si qui prius duxissent, ut habere eas, et ante eam diem nati, uti justi sibi liberi heredesque essent.

folgte der Mutter, war mithin ein Peregrine, stand nicht unter der Potestas des Vaters, sondern war sui juris.

3. Die Ehe eines Peregrinus, der das Connubium hatte, mit einer Civis romana, war eine legitime, aber keine legitime römische Ehe, die rechtlichen Verhältnisse wurden nach dem Jus gentium behandelt, d. h. nach dem Rechte der Gemeinde, welcher der Ehemann als Bürger angehörte. Das Kind folgte dem Vater, war mithin ein Civis peregrinus, es war justus, beerbte den Vater, stand aber nicht unter patria Potestas, da diese bloß juris civilis romani war.

4. Die Ehe eines Peregrinus mit einer Civis romana ohne Connubium war ein Matrimonium non legitimum, die Kinder waren injusti und keine Erben des Vaters. Schied sich die Frau, so wurden an der Dos für die Kinder keine Abzüge gemacht[37]). Weil die Kinder der Mutter folgten, so mußten sie römische Bürger werden, während dies bei einer Ehe, in der zwischen dem Peregrinus und der Civis romana Connubium bestand, nicht der Fall war. Um diese verschiedene Stellung der Kinder auszugleichen, setzte die Lex Mensia fest, daß die Kinder Peregrinen werden sollten, mochte Connubium vorhanden sein oder nicht, nur folgten sie in jenem Falle wie bisher dem Vater, in diesem der Mutter. Hadrian bestimmt, daß sie in beiden Fällen dem Vater folgen sollten[37a]).

Diese Unterschiede in der Ehe dauerten bis auf Justinian. Justinian erklärte alle freien Angehörigen des römischen Reiches für römische Bürger und demnach war eine jede Ehe unter Freien eine legitime römische Ehe[38]). Nur die Ehen zwischen Römern und Barbaren waren untersagt und von Valentinian sogar als Capitalverbrechen bestraft worden[38a]).

1637) Cic. Top. 4, 20. Si mulier, quum fuisset nupta cum eo, quicum connubium non esset, nuntium remisit: quoniam qui nati sunt patrem non sequuntur, pro liberis nihil manere oportet.

1637a) Ulp. 5, 8. Gaj. 1, 77.

1638) Justinian. Cod. 7, 5. 6.

1638a) Valentin. Cod. Theod. 3, 14. Valentinian hatte auch die Ehe zwischen Christen und Juden untersagt Valentin. et Theodos. Cod. 1, 9, 6.

VI.

Infamie.

Wie die Infamie zu manchen Rechtshandlungen unfähig machte, so hatte sie auch auf die Gültigkeit der Ehen Einfluß. Die Lex Julia et Papia Poppäa hatte hierüber Bestimmungen festgesetzt [39]), welche ihrem Ursprunge nach wohl alle in eine frühere Zeit zurückreichen und erst jetzt genauer fixirt wurden. Jenes Gesetz scheint die Eheverbote besonders für die Ingenui und besonders für die Senatoren und ihre Familien aufgeführt zu haben [39a]), für die letzteren waren zugleich die Verbote über Libertinenehen [40]) mit eingeschlossen. Die Bestimmungen für die Ingenui gelten zugleich für die Senatoren und ihre Familien, wie Paulus ausdrücklich bemerkt: eas, quas ingenui ceteri prohibentur ducere uxores, Senatores non ducent [41]). Wir behandeln die Ver-

---

1639) Ulp. 13. Lege Julia prohibentur uxores ducere senatores quidem liberique eorum libertinas et quae ipsae quarumve pater materve artem ludicam fecerit, item corpore quaestum facientem. Ceteri autem ingenui prohibentur ducere lenam et a lenone lenave manumissam et in adulterio deprehensam et judicio publico damnatam et quae artem ludicram fecerit: adicit Mauritianus et a senatu damnatam. Paul. Dig. 23, 2, 44. Lege Julia ita cavetur: *Qui nepos est quive filius neposve ex filio nato cujus eorum est, erit: ne quis eorum sponsam uxoremve sciens dolo malo habeto libertinam aut eam quae ipsa cujusve pater materve artem ludicram facit, fecerit.*

1639a) Savigny System 2, S. 518 findet die nicht geringe Verschiedenheit der Eheverbote für die beiden Stände auffallend, besonders weil dem Ingenuus Ehen verboten waren, die dem Senator erlaubt seien. „Man könnte dies so erklären wollen, das Verbot für die Freigelassenen sei das allgemeine, die Senatoren als Freigeborene mit umfassende; allein auch das paßt nicht genau, denn ein Fall (quae et ipsa artem ludicram fecerit) kommt ausdrücklich in beiden Ständen als verboten vor". Der Grund für das letztere dürfte wohl nicht fern liegen. Bestände das sich auf die inhonesté Beschäftigung mit der ars ludicra beziehende Eheverbot für die Senatoren und Ingenui in gleicher Ausdehnung, so würde es nur für die letzteren, nicht aber für die ersteren genannt sein; da es aber für diese weiter ausgedehnt ist und auch die Töchter von Schauspielern betrifft, so kann die Fassung: et quae ipsa quarumve pater materve artem ludicram fecerit nicht auffallen.

1640) Libertinen s. oben.

1641) Paul. Dig. 23, 2, 44 §. 8. Wir können dies nicht als einen neuen, erst von den späteren Juristen aufgestellten Grundsatz ansehen, sondern glauben, daß dies bereits eine wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochene Bestimmung der lex Julia war, denn wenn diese von ingenui redete, so mußten damit alle ingenui, also auch die Senatoren gemeint sein.

bote nach den einzelnen Klassen der infamen Personen. Versagt war einem freigeborenen römischen Bürger

1. Die Ehe mit einer wegen Verbrechen verurtheilten Person, mit einer a judicio publico damnata und wie Mauritian hinzufügte, mit einer a senatu damnata[42]). Die Verbrechen sind nicht genauer angegeben, das prätorische Edict hatte als Ursache der Infamie aufgeführt: qui in judicio publico calumniae praevaricationisve causa quid fecisse judicatus erit; qui furti vi bonorum raptorum honorum injuriarum, de dolo malo et fraude suo nomine damnatus pactusve erit[43]).

2. Die Ehe mit unzüchtigen Personen. Allen Ingenui war verboten, eine in adulterio deprehensa und eine lena et a lenone lenave manumissa zur Ehe zu nehmen, dem Senator und seinen zur Agnation gehörigen Descendenten war außerdem auch die Ehe mit einer corpore quaestum faciens untersagt[44]). Das letztere scheint in der früheren Zeit auch für alle Ingenui gegolten zu haben, wie aus dem Beispiel der Fescennia Hispala hervorgeht, der wegen ihrer Verdienste um den Staat durch einen Senatsbeschluß das Privileg verliehen wurde: Utique ei ingenuo nubere liceret: neu quid ei, qui eam duxisset, ob id fraudi ignominiaeve esset[45]). Es könnte fraglich erscheinen, ob sich dies Privileg darauf bezog, daß sie eine Meretrix oder eine Freigelassene war, für die damalige Zeit aber konnten diese Gesichtspuncte kaum unterschieden werden, da die Meretrices wohl nur dem Stande der Freigelassenen angehörten.

3. Die Ehe mit einer Schauspielerin (quae artem ludicram fecerit); für die Senatoren und ihre zur Agnation gehörigen Descendenten war dies Verbot auch auf die Kinder eines Schauspielers oder einer Schauspielerin (quae ipse quarumve pater materve artem ludicram fecerit, doch nicht auf den Enkel) ausgedehnt[46]). Schon das prätorische Edict hatte den für infam erklärt, qui artis ludicrae pronunciandive causa in scaenam prodierit, und ihn in der Reihe der Infamen zwischen den wegen Ignominia aus dem Heere Entlassenen und den Leno gestellt[47]).

1642) Ulp. 13.
1643) Julian. Dig. 3, 2, 1.
1644) Ulp. l. l. Dig. 23, 2, 43.
1645) Liv. 39, 19.
1646) Ulp. l. l. Paul. Dig. 23, 2, 44.
1647) Julian. l. l.

Die genannten Verbote, insofern sie für alle Ingenui galten, betrafen bloß die Ehe eines Mannes mit einer infamen Frau, nicht das umgekehrte Verhältniß, nicht die Ehe einer Frau mit einem infamen Manne. Für die Senatoren und deren Familien waren jedoch die Ehen in beiden Fällen untersagt, indem die Tochter eines Senators und die zu seiner Agnation gehörige Enkelin und Urenkelin keine Ehe mit einem Manne eingehen durfte, der aus irgend einem der genannten Gründe infam war[48]).

Die Ehe, welche dem Verbote zuwider mit einer Persona infamis eingegangen war, hatte dieselben Folgen, wie die Ehe eines Senators mit einer Libertina; sie brauchte nicht aufgelöst zu werden, aber sie war nicht mit allen Wirkungen der legitimen Ehe verbunden[49]); von Mark Aurel wurde sie für nichtig erklärt[50]). Erst Justinian milderte diese Eheverbote[51]).

1648) Paul. l. l. Neve senatoris filia, neptisve ex filio, proneptisve ex nepote filio nato nata libertino eive qui ipse cujusve pater materve artem ludicram facit fecerit: sponsa nuptave sciens dolo malo esto. Modestin. Dig. 23, 2, 42 §. 1.

1649) Ulp. 16, 2.

1650) S. Anm. 1605. Vgl. Constantin. Cod. 5, 27, 1. Valentin. et Marcian. Cod. 5, 5, 7.

1651) Justinian. Cod. 5, 4, 23. 28. Nov. 78, 3; 117, 6.

Addenda und Corrigenda.

S. 12, Anm. 35, Z. 2 v. u. l.: Fest. s. v. coelibari.
S. 14 zu Anm. 40: Vgl. S. 446. 447.
S. 14, Anm. 41, Z. 6 l.: Zweit. Abschn. II, 3.
S. 15, Anm. Z. 15 l.: fămilia st. fāmilia.
S. 78, Anm. 274, a. E.: Paul. Dig. 23, 2, 3. 16 §. 1; vgl. Ulp. ib. tit. 9. Gord. Cod. 5, 4, 8.
S. 105, Anm. 368a, a. E.: Nonius s. v. februare.
S. 118, Z. 1: Vgl. Gothofred ad Cod. Th. 3. 7, 3 p. 280. Theodos. Cod. 5, 4, 22.
S. 131, Anm. 440, l.: Fest. st. Fast.
S. 138, Z. 5 v. u.: Plut. Q. R. 62.
S. 178, Z. 18, l.: 1, 28 st. 12.
S. 232, Anm. 729, Z. 8 v. u. l.: Berchta st. Bechta.
S. 244, Anm. 747, Z. 5 v. u. l.: dier st. dien.
S. 252, Anm. 755, Z. 5 v. u. zu streichen: u. 387—467.
S. 267, Anm. 782, a. E.: Ovid. Fast. l. l.
S. 279, Anm. 852: Calpurn. Flacc. decl. 29.
S. 286, Z. 2 v. u. zu streichen: 896a) Hasta recta.
S. 288, Anm. 903, l.: Fest. s. h. v. (pellices). Ebendas.: 1, 31.
S. 320, Anm. 1074: Doch könnte auch das zweite in (in ministerio) richtig sein: „was darin (in numero) während der Function des Camillus (in ministerio) enthalten sei".
S. 325, Z. 8, l.: hatte man st. man hatte.
S. 323, Z. 2. l.: Camillus st. Camillos.

Rossbach, August

Untersuchungen über die römische Ehe

Stuttgart 1853